

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

JEUNES CROYANTS : UNE IDENTITÉ CHOISIE ET PERFORMÉE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

ÉMILIE DRAPEAU

FÉVRIER 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je souhaite remercier sincèrement ma directrice de recherche Micheline Milot pour sa grande générosité, pour ses lectures répétées et attentives, de même que pour son suivi assidu à chacune des étapes de mon parcours. Sa grande disponibilité et sa rigueur ont été pour moi un support inestimable.

Je tiens également à remercier celles et ceux qui ont eu la générosité de participer à ma recherche. Sans le temps que vous m'avez consacré et la confiance que vous m'avez accordée, celle-ci n'aurait pas pu voir le jour. Au moment des entretiens, l'un d'entre vous m'a dit de faire attention de ne pas mettre la religion dans une boîte cette phrase m'est restée en tête depuis. Bien que la méthode scientifique m'ait menée à déconstruire et reconstruire chacun de vos témoignages, j'espère sincèrement que vous saurez vous reconnaître dans ce mémoire et qu'il sera à la hauteur de ce que vous avez désiré y projeter.

Je souhaite également souligner le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), de la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes (CREQC), de la Fondation de l'Université du Québec (FUQ), de la Faculté des sciences humaines de l'Université du Québec à Montréal (FSH-UQAM) et de la Fondation J.A. DeSève. Grâce à ce soutien important, j'ai pu me consacrer entièrement à ma recherche. Je tiens particulièrement à remercier le CEETUM de m'avoir offert de nombreuses opportunités académiques, de même qu'un environnement de travail stimulant.

Je remercie également mes collègues et mes amis, tout spécialement Patricia, Raphaëlle, Emilie et Mathieu, de même que ma famille pour leurs encouragements et leur support. Un merci particulier à Jonathan qui a toujours été présent pour soutenir et alimenter mes réflexions.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	v
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
L'OBJET DE LA RELIGION ET DES JEUNES.....	3
1.1 Mise en contexte	3
1.2 Questions et objectifs de recherche.....	13
CHAPITRE II	
JEUNES, RELIGION, CROYANCES ET IDENTITÉ : APPROCHES SOCIOLOGIQUES	16
2.1 Recension des écrits.....	16
2.1.1 Individualisation du religieux : de 1940 à aujourd'hui	17
2.1.2 Transformations du rapport à l'institution religieuse.....	19
2.1.3 Jeunes, religions et identités : divers points de vue	26
2.2 Cadre conceptuel.....	32
2.2.1 Croyances.....	32
2.2.2 Identité	40
2.3 Récapitulatif : apports théoriques et empiriques retenus	46
CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE.....	48
3.1 Recherche qualitative et compréhensive.....	48
3.2 Population et échantillon.....	49
3.3 Entretiens semi-dirigés.....	53
3.4 Analyse et interprétation des données.....	56
3.5 Éthique de la recherche	59
CHAPITRE IV	
ANALYSE.....	61
4.1 Itinéraire de la définition de soi en tant que croyant.....	62
4.1.1 Socialisation religieuse, entre héritage et choix.....	62

4.1.2 Distance affirmée par rapport au contenu de la transmission familiale	68
4.1.3 Vers l'affirmation d'une identité religieuse	70
4.1.4 Interprétation : devenir croyant, un acte volontaire et choisi.....	73
4.2 À quoi ces jeunes croient-ils et que pensent-ils de la religion?	79
4.2.1 Religion, spiritualité, croyances : des termes aux connotations différenciées	79
4.2.2 Contenu de l'univers des croyances religieuses.....	85
4.2.3 Attestation des croyances : fondement de la légitimité.....	95
4.2.4 Interprétation : les croyances, une appropriation personnelle.....	108
4.3 Croyances constitutives d'un éthos	115
4.3.1 Croire, une manière de penser.....	116
4.3.2 Croire, une manière d'agir	127
4.3.3 Croire, une manière d'être	134
4.3.4 Interprétation : croyances, identités religieuses et constructions identitaires	140
4.4 Être croyant dans une société fortement sécularisée.....	146
4.4.1 Perceptions et réactions à l'égard des représentations sociales de la religion.....	147
4.4.2 Miroir de l'entourage immédiat	150
4.4.3 Religiosité et normes dominantes : espace de négociation	157
4.4.4 Interprétation : identité relationnelle, rapport à autrui et identité religieuse	164
CONCLUSION.....	172
ANNEXE A	
TABLEAUX COMPLÉMENTAIRES	177
ANNEXE B	
GRILLE D'ENTRETIEN	179
ANNEXE C	
FORMULAIRE DE CONSENTEMENT	181
ANNEXE D	
AFFICHE DE PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE.....	185
BIBLIOGRAPHIE	187

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
1 Appartenance religieuse auto-déclarée chez les jeunes Canadiens de 15 à 24 ans selon la région, 2011.	6
2 Appartenance au catholicisme des Québécois selon les générations, 1998, 2005 et 2006.	177
3 Pratique religieuse des Québécois en selon les générations, 2005.	177
4 Croyances des jeunes Québécois, Canadiens francophones et Canadiens catholiques de 16 à 35 ans, 2002.	178

RÉSUMÉ

Ce mémoire de maîtrise porte sur l'expérience religieuse de jeunes croyants en contexte fortement sécularisé. Il est orienté, de manière plus spécifique, sur les croyances religieuses et spirituelles et sur l'impact que ces jeunes attribuent à leurs croyances dans différents registres d'expérience de leur vie, notamment celui de l'identité.

Ce mémoire s'inscrit dans une perspective compréhensive et est basé sur une série de douze entretiens semi-directifs. Ceux-ci ont été réalisés auprès de jeunes étudiants universitaires, rencontrés à Montréal et âgés entre 18 et 25 ans, qui adhèrent à des croyances religieuses et qui se réfèrent à différentes traditions religieuses instituées, soit le catholicisme, le protestantisme évangélique, l'islam et le judaïsme. Les résultats de la recherche ont été dégagés à partir d'une analyse de contenu par catégorisation.

L'analyse est présentée en quatre grandes sections qui dévoilent les grandes tendances suivantes : 1) L'identification de soi en tant que croyant et l'adhésion à des croyances religieuses et spirituelles s'inscrivent dans une démarche personnelle axée sur l'importance du choix. Si l'identité religieuse se construit à partir de référents hérités, il s'agit d'une identité choisie. 2) Il y a entretien d'un rapport critique à l'institution religieuse, qui n'est toutefois pas incompatible avec la référence aux traditions religieuses dans le cadre d'une appropriation libre de contenus de croyances et leur attestation à partir d'une expérimentation personnelle. 3) Les croyances religieuses et spirituelles se voient attribuer un impact sur la construction identitaire, elles sont porteuses d'un véritable éthos. Elles sont associées à un idéal de progression morale, à partir duquel se déploient la projection de soi dans l'avenir et l'orientation des choix de vie. Elles se voient accorder un impact positif sur la perception et la définition de soi et elles sont perçues comme une « part de soi » qui contribue à consolider l'impression d'être plus assuré de sa manière d'être. 4) En contexte fortement sécularisé, l'affirmation croyante expose à des préjugés et des stéréotypes négatifs qui, par des processus d'assignation identitaire, peuvent mener au développement d'identités réactives. Ces jeunes croyants développent différentes stratégies d'adaptation face au constat que leur affirmation croyante et le respect de prescriptions religieuses s'inscrivent en marge des normes dominantes séculières.

MOTS-CLÉS : Jeunes, Religion, Spiritualité, Croyances, Identité, Identification religieuse, Société sécularisée.

INTRODUCTION

Dans l'imaginaire populaire, la religion et la jeunesse sont souvent présentées comme antinomiques. À une jeunesse que l'on associe aux transformations sociales et à l'esprit de révolte on oppose l'institution religieuse que l'on se représente conservatrice, archaïque, rétrograde et dans laquelle on voit un frein à l'autonomie et aux libertés individuelles. Qui plus est, depuis le tournant des années 2000, les événements catalyseurs comme ceux qui marquent sporadiquement les débats récurrents sur la place de la religion dans l'espace public renforcent et cristallisent ces représentations négatives de la religion dans le discours social. À cette représentation d'une tradition religieuse rétrograde et à l'emprise totalisante s'ajoutent l'association à l'intégrisme et la présomption d'une incompatibilité avec le principe d'égalité entre hommes et femmes. Si la religion a mauvaise presse, les représentations médiatiques de la religion chez les jeunes sont *a fortiori* fortement chargées, particulièrement pour les jeunes musulmans, l'articulation entre « jeunes » et « musulmans » étant souvent associée à la violence et à l'intégrisme dans l'actualité. Or, l'imaginaire populaire où l'expérience religieuse des jeunes croyants est traduite dans les termes de la soumission, de la dépendance, de la violence, de l'intégrisme ou du conservatisme, marque la pertinence de comprendre le rapport à la religion tel qu'il est vécu par des jeunes qui disent ne pas se reconnaître dans les représentations qui sont données d'eux en tant que croyants.

Dans ce contexte, où la question de l'expression des appartenances religieuses est mise de l'avant, peu d'enquêtes empiriques se penchent sur la construction des identités religieuses et encore moins sur celle des jeunes. Les débats récurrents sur la place de la religion dans la sphère publique rendent pourtant manifeste que, pour une minorité de la population et une minorité de jeunes, la religion continue de constituer une référence importante. Pourquoi des jeunes évoluant dans une société fortement

sécularisée choisissent-ils de se tourner vers la religion? Comment vivent-ils leur expérience religieuse? Plus particulièrement, mon intérêt se porte sur le sens que de jeunes croyants, étudiants universitaires, accordent à leur identification religieuse et à leurs croyances religieuses. Ce mémoire vise à comprendre l'importance et les significations qu'ils donnent à leurs croyances, de même que l'impact qu'ils leur attribuent dans leur processus de construction identitaire.

Ce mémoire comprend quatre chapitres. Le premier (Chapitre I) met en contexte l'objet de la religion et de la jeunesse et précise les questions et les objectifs de recherche. Le second chapitre (Chapitre II) fait état des écrits sur les jeunes et la religion qui ont inspiré la recherche et présente le cadre conceptuel qui supporte les résultats dégagés. Le troisième chapitre (Chapitre III) précise la méthodologie employée. Finalement, le quatrième chapitre (Chapitre IV) vise à comprendre l'apport potentiel des croyances sur les processus de construction identitaire à partir de quatre grandes sections. La première (section 4.1) aborde la question de la socialisation religieuse et vise à dégager l'*itinéraire* qui a mené ces jeunes à adhérer à des croyances et à se définir en tant que croyants. La deuxième (section 4.2) traite des conceptions de la religion et des croyances, des contenus de croyances et des fondements de légitimité à partir desquels ces contenus sont attestés. La troisième (section 4.3) présente l'analyse de l'impact attribué aux croyances dans différents registres d'expérience, dont celui de l'identité. Finalement, la quatrième (section 4.4) traite de l'affirmation de soi en tant que croyant en contexte sécularisé, de même que des défis que pose l'adhésion à des croyances dans ce contexte. Ces sections sont respectivement composées d'une première partie descriptive et substantive appuyée par la présentation d'extraits de verbatim et d'une seconde partie, plus formelle, qui repose sur une interprétation en lien avec les objectifs de recherche et les apports théoriques et empiriques retenus. Les résultats dégagés sont finalement approfondis dans une conclusion analytique où les points saillants de la recherche sont mis en exergue.

CHAPITRE I

L'OBJET DE LA RELIGION ET DES JEUNES

1.1 Mise en contexte

Au fil des dernières décennies, dans le monde occidental, le processus de sécularisation a donné lieu à une baisse progressive, quoique différenciée, des indicateurs de religiosité traditionnels que sont l'affiliation à une tradition religieuse, la pratique religieuse, l'assistance à des cérémonies religieuses, les rites religieux et l'adhésion à des croyances religieuses dites traditionnelles. Si cette baisse des indicateurs de religiosité est significative du rapport que la population en général entretient à la religion, elle est particulièrement marquée chez les jeunes générations (Lemieux, 2002; Campiche, 1997 : 49). À partir de différents contextes nationaux, on constate des écarts importants entre les jeunes et leurs aînés (Voas, 2010; Collins-Mayo, 2010). À cet égard, de nombreuses études portant sur la religion et l'âge témoignent d'une prise de distance de la part des jeunes vis-à-vis la religion dans sa dimension instituée. Cette prise de distance se traduit par un déclin de leur identification religieuse et une diminution de leur adhésion à des contenus de croyances dites traditionnelles (Gauthier et Perreault, 2008b). Elle révèle que, pour de plus en plus de jeunes, la religion semble être une ressource facultative (Hervieu-Léger, 1999), la plupart d'entre eux paraissant désormais faire preuve « d'indifférence » à l'égard de la religion (Voyé, 2008 : 163).

Les hypothèses communément admises pour expliquer que les jeunes sont moins enclins que leurs aînés à s'investir dans une démarche religieuse et à s'identifier à une tradition religieuse sont celles d'un effet d'âge et de génération. (Niemela, 2015; Collins-Mayo, 2010; Lefebvre 2008; Voas et Crockett, 2005; Lambert, 1997a, 1993) L'hypothèse de l'effet d'âge repose sur l'observation de variations du rapport entretenu

à la religion selon les âges de la vie. Les tenants de cette hypothèse avancent généralement que le niveau de religiosité d'un individu augmente à mesure qu'il avance en âge. L'hypothèse de l'effet de génération se base quant à elle, en grande partie, sur l'observation d'une transformation des processus de socialisation religieuse, où une socialisation religieuse plus facultative et plus souple entraîne une discontinuité dans la transmission des référents religieux. Les jeunes n'ayant pas reçu de socialisation religieuse ou ayant reçu une socialisation religieuse « faible », n'étant pas portés à s'investir dans une démarche religieuse. Sans invalider la première, la seconde hypothèse semble davantage rendre compte de la manière dont le phénomène de sécularisation se traduit chez les jeunes générations, des études statistiques récentes ne démontrant pas une augmentation significative du niveau de religiosité avec l'âge (Niemela, 2015; Crockett et Voas, 2006).

En comparaison avec leurs aînés, les jeunes d'aujourd'hui semblent adopter une attitude plus ouverte vis-à-vis de la religion. S'ils sont en majorité indifférents à l'égard de cette dernière, ils semblent y être moins réfractaires qu'ont pu l'être ceux des générations précédentes. Ces jeunes ont connaissance des critiques formulées aux organisations religieuses, mais ce discours ne correspond pas pour eux à une « expérience effective » (Lemieux, 2002 : 15). Ils n'ont tout simplement pas eu à « s'affranchir » de ces institutions puisqu'ils ne les ont pas connues (Perreault, 2008 : 137). Ces jeunes, n'ayant pas été témoins d'un encadrement de la vie collective par l'institution catholique, constituent la première génération à avoir été complètement socialisée dans une société sécularisée. (Perreault, 2011 : 764). Conséquemment, ils entretiennent un rapport différencié à la religion. Comme le soulignent François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (2008b), au Québec, mais aussi en Europe, la marginalisation de la pratique religieuse ne se traduit pas, chez les jeunes, par la croissance d'un « athéisme déclaré ». Au contraire, plusieurs études réalisées auprès de ces deniers montrent une propension à la tolérance envers la diversité ethno-religieuse

(Martel-Reny, 2014; Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011; Fory et Miller, 2010; Blaylock et Williams 2007, 2005; Mikkola *et al.* 2007; Savage et al. 2006). Ces études constatent un intérêt et une ouverture de la part de nombreux jeunes pour les questions de sens de même que pour la religion et la spiritualité (Martel-Reny, 2014, 2008, 2003). Ainsi, même si cet intérêt n'est pas quantifié, il semble que plusieurs jeunes accordent une valeur relativement importante à la religion (Baril et Remiggi, 2006 : 73).

Regard statistique sur les jeunes et la religion au Québec

Au-delà de cet intérêt, peu de jeunes adhèrent à une religion et se consacrent de façon significative à une démarche religieuse, ceux qui le font sont minoritaires (Voyé, 2008), voire marginaux (Perreault, 2008). Par exemple, même si l'affirmation d'une affiliation religieuse persiste, pour ce qui est des jeunes catholiques, peu investissent une démarche religieuse de manière significative (Perreault, 2008 : 134) et, pour ce qui est des jeunes musulmans, peu pratiquent, même s'ils sont nombreux à s'identifier à l'islam (Gaudet, *et al.* : 2011). Les données statistiques produites sur les jeunes et la religion au Québec et au Canada permettent de dresser un portrait du rapport entre « jeunes » et « religions » et d'inscrire cet objet dans le phénomène plus large de la transformation du paysage religieux contemporain.

Tableau 1. Appartenance religieuse auto-déclarée chez les jeunes Canadiens de 15 à 24 ans selon la région, 2011

Appartenance religieuse	Canada		Québec		Montréal	
	Total (nb)	Total (%)	Total (nb)	Total (%)	Total (nb)	Total (%)
Bouddhiste	46 325	1,07	6 710	0,69	6 095	1,24
Chrétienne	2 672 175	61,80	764 020	78,35	345 865	70,34
Anglicane	152 675	3,53	8 675	0,89	3 135	0,64
Baptiste	73 365	1,70	5 090	0,52	3 260	0,66
Catholique	1 617 415	37,40	690 820	70,85	295 405	60,08
Orthodoxe chrétienne	58 225	1,35	13 540	1,39	12 550	2,55
Luthérienne	47 330	1,09	500	0,05	365	0,07
Pentecôtiste	66 155	1,53	5 960	0,61	3 800	0,77
Presbytérienne	47 505	1,10	1 085	0,11	795	0,16
Église Unie	194 800	4,51	3 315	0,34	1 905	0,39
Autres chrétiennes	414 700	9,59	35 040	3,59	24 655	5,01
Hindoue	67 695	1,57	4 410	0,45	4 210	0,86
Juive	42 745	0,99	11 715	1,20	11 565	2,35
Musulmane	164 155	3,80	32 345	3,32	29 495	6,00
Sikhe	61 555	1,42	1 540	0,16	1 520	0,31
Spiritualité (Autochtone) Traditionnelle	11 805	0,27	370	0,04	20	0,00
Autres religions	15 825	0,37	1 290	0,13	855	0,17
Aucune appartenance religieuse	1 241 800	28,72	152 705	15,66	92 050	18,72
Total population (15-24 ans)	4 324 065	100%	975 100	100%	491 680	100%

Source : Enquête nationale auprès des ménages (ENM) 2011, Statistique Canada

Selon l'Enquête nationale auprès des ménages (ENM) de 2011 de Statistique Canada, parmi les 15-24 ans, au Canada, 61,80 % déclarent appartenir¹ au christianisme, 37,40 % au catholicisme, 3,80 % à l'islam et 0,99 % au judaïsme tandis qu'au Québec 78,35 % déclarent appartenir au christianisme, 70,85 % au catholicisme, 3,32 % à l'islam et 1,20 % au judaïsme. Pour le Canada et le Québec, l'absence d'appartenance religieuse, incluant les jeunes qui se déclarent agnostiques, athées, humanistes et sans

¹ L'identification nominale n'informe pas sur le niveau de religiosité d'un individu, celui-ci pouvant déclarer adhérer à une religion tout en donnant peu d'importance à cette adhésion. Comme l'explique Roland Campiche (1997) l'appartenance déclarée à une religion témoigne de la reconnaissance d'un « rapport entre soi et un système religieux institué et hérité », rapport qui n'est pas nécessairement structurant pour l'individu (1997 : 55).

religion, se chiffre respectivement à 28,72 % et 15,66 %. (Statistique Canada, ENM, 2011).

Les données statistiques produites sur le catholicisme par Martin Meunier et son équipe à partir du Recensement de 2006 et des Enquêtes sociales générales (ESG) de 2005 et 2006 fournissent un portrait plus détaillé de l'expérience religieuse des jeunes catholiques au Québec (Meunier et Laniel, 2012; Meunier, *et al.*, 2011; Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Martin Meunier et Jean-François Laniel (2012) ont notamment produit des données qui éclairent les transformations de l'affiliation et de la pratique religieuse chez les jeunes au Québec (voir Annexe A). Leurs travaux révèlent qu'en 2006, l'appartenance déclarée au catholicisme chez les jeunes de la génération Y² est de 69,1 %, comparativement à 73,2 % pour la génération X, à 84,7 % pour les babyboomers et à 89,9% pour les pré-babyboomers. Cette statistique démontre un écart prononcé entre l'affiliation déclarée chez les jeunes de la génération Y, ayant reçu peu ou pas de socialisation religieuse, et les babyboomers étant la première génération à avoir choisi, dans une proportion importante, de ne pas transmettre de référents religieux à leurs enfants (sous-section 2.1.1). Elle révèle une tendance plus accentuée chez les jeunes à ne pas déclarer appartenir à une tradition religieuse, malgré un taux d'appartenance encore relativement élevé.

Les travaux de Meunier et Laniel (2012) mettent également en relief qu'au-delà de l'appartenance déclarée qui reste relativement élevée, même pour la génération Y, les indicateurs de la pratique religieuse sont très bas. En 2005, 48,8% des Québécois de la génération Y déclarent n'avoir aucune pratique religieuse, comparativement à 5,1 % qui affirment en avoir mensuellement et 4,1 % qui pratiquent de façon hebdomadaire. Quoique cette affirmation commande des nuances, les statistiques qui l'appuient vont

2 Meunier et Laniel (2012) circonscrivent la génération Y à partir du regroupement des individus qui sont nés entre 1976 et 1990, la génération X regroupe ceux qui sont nés entre 1965 et 1976, les babyboomers ceux qui sont nés entre 1945 et 1965 et les pré-babyboomers ceux qui sont nés avant 1945.

dans le sens d'une appartenance religieuse déclarée, davantage axée sur la reconnaissance d'un héritage culturel que sur un investissement dans une démarche religieuse significative³.

Finalement, en ce qui a trait aux croyances religieuses, elles ne semblent pas connaître la même baisse que les autres indicateurs. Si les croyances dites traditionnelles sont en décroissance, il émerge d'autres types de croyance dont on mesure encore mal l'étendue. En effet, pour ce qui est des croyances de type traditionnel, recensées par les outils de collecte de données classiques, il y a présentement un déficit de connaissance au Québec. À défaut de recherches quantitatives récentes sur les croyances des jeunes (Meunier *et al.*, 2010 : 91), les travaux sur les jeunes et la religion se réfèrent souvent à un sondage réalisé en 2002 auprès des 16-35 ans par la firme CROP à la requête de Radio-Canada (Deglise, 2002) (voir Annexe A). Les principaux résultats de ce sondage révèlent que 70% des jeunes Québécois croient en Dieu, 69% en une vie après la mort, 64% au ciel ou au paradis, 63% en Jésus, 58% aux miracles, 56% aux anges, 42% en la réincarnation, 27% au Diable, 24% en l'Enfer et 19% à la fin du monde imminente. Parallèlement à cela, 50% de ces jeunes affirment que Dieu n'est pas présent dans leur quotidien. Plus récemment, en 2010, un autre sondage réalisé par CROP et commandité par le Centre culturel chrétien de Montréal, Présence magazine et le diocèse de Montréal révèle que parmi les 18 à 34 ans, 29% considèrent que Jésus est d'abord et avant tout⁴ le fils de Dieu (Perreault, 2010). Il s'agit d'une différence significative par rapport au sondage de 2002, différence également manifeste dans le sondage CROP commandité par La Presse en 2013 faisant état du fait que 37% des jeunes adultes de

³ Le faible taux de pratique religieuse chez les jeunes permet de supposer que la religion n'est pas structurante pour la majorité d'entre eux. Néanmoins, ce taux n'informe pas sur la présence ou l'absence d'un investissement dans une démarche religieuse ni sur la qualité de cet investissement. Tel que présenté à la sous-section 2.1.2, la croyance peut être dissociée de l'appartenance et de la pratique religieuse.

⁴ La formulation de la question invite ici à une comparaison prudente en raison de l'usage du terme « avant tout ».

18 à 34 ans affirment croire en Dieu. (Perreault, 2013). Ces résultats, bien que partiels, permettent d'affirmer qu'il semble y avoir un déclin des croyances dites traditionnelles, mais aussi persistance de ces dernières pour une part relativement importante de jeunes. Ils s'inscrivent dans la thèse d'un « désalignement » (Meunier *et al.*, 2010) des indicateurs (voir 2.1.3), où les indicateurs de l'appartenance religieuse, de la pratique religieuse et des croyances religieuses sont tous en décroissance, mais selon une ampleur qui varie fortement.

L'objet « jeunes » et « religions » : déficit de connaissance

En contexte québécois, si les jeunes qui investissent une démarche religieuse de manière significative sont minoritaires, peu de travaux empiriques récents rendent compte du rapport que ces derniers entretiennent avec la religion (Martel-Reny, 2014; Gauthier et Perreault, 2013, 2008a, 2008b) et bien moins encore s'intéressent au rôle et à l'importance que prennent la religion, les croyances et les pratiques religieuses lors de la jeunesse (Gaudet *et al.* 2011). Dans la mesure où le peu de recherches sur les jeunes et la religion ont principalement porté sur les jeunes catholiques (Gauthier et Perreault, 2013), le déficit de connaissances est d'autant plus marqué en ce qui a trait aux jeunes adhérant à des traditions religieuses minoritaires comme l'islam (Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011; Gaudet *et al.*, 2011) et aux jeunes immigrants (Martel-Reny, 2008; Amarsingam, 2008; Baril et Remiggi, 2006). Cependant, bien que les travaux empiriques québécois sur l'objet « jeunes » et « religions » soient insuffisants et limités, ils s'inscrivent dans un champ de recherche en essor. Traditionnellement peu investi, ce dernier fait l'objet d'un regain d'intérêt important depuis le tournant des années 2000. (Hemming et Madge, 2012; Beckford, 2010; Collins-Mayo, 2010). Si plusieurs ont adoptés des points de vue nostalgiques, inquiets ou encore pastoraux dans les dernières décennies (section 2.1.3), les recherches récentes, produites hors du contexte québécois, gagnent à être mises à profit pour éclairer le rapport que les jeunes

qui vivent au Québec entretiennent à la religion. En effet, ces études fournissent des constructions théoriques et des résultats empiriques féconds pour l'étude de l'expérience religieuse vécue par les jeunes Occidentaux évoluant dans des environnements fortement sécularisés.

Le contexte québécois

Au Québec, si les connaissances sur l'objet « jeunes » et « religions » sont parcellaires, les recherches empiriques portant sur l'expérience religieuse vécue par les jeunes semblent d'autant plus pertinentes dans un contexte où la religion et son expression dans la sphère publique sont régulièrement débattues depuis le début des années 2000. Tel que mentionné en ouverture, des événements catalyseurs comme la question du port du hijab (1994) et du kirpan (2006) à l'école publique, les événements du 11 septembre (2001), le rapport Boyd (2004), le débat sur les accommodements raisonnables et la Commission Bouchard-Taylor (2007) et, récemment, le projet de Charte des valeurs québécoise (2013-2014) ont contribué au cours des dernières décennies à cristalliser des représentations négatives de la religion dans les discours populaires et médiatiques. Comme le montre Micheline Milot (2013) à partir du contexte québécois, lorsque la place de la religion dans l'espace public est débattue l'opposition à son expression repose essentiellement sur trois arguments : 1) le risque d'atteinte à l'égalité entre hommes et femmes, 2) la crainte de l'intégrisme et 3) l'incompatibilité entre la manifestation publique de la religiosité et la sécularisation avancée de la société. En lien avec ces débats, Paul Eid (2009 : 285) affirme, pour sa part, que l'association des « problèmes » soulevés relativement aux demandes d'accommodements pour motifs religieux aux minorités issues de l'immigration, dont les cultures sont associées aux risques d'orthodoxie religieuse, contribue à engendrer

des catégorisations figées qui masquent la diversité des formes que peut prendre le rapport à la religion :

Selon un tel schéma, le demandeur d'accommodement religieux s'incarne nécessairement dans la figure de l'immigrant de culture autre que judéo-chrétienne, dont l'identité et les pratiques sont fortement conditionnées par la religion et des traditions potentiellement hostiles aux droits individuels. Une telle figure ne trouve bien sûr son sens que par opposition à son double inversé, celle du Québécois d'origine canadienne-française ou anglaise, moderne, laïc, réfractaire à l'orthodoxie religieuse, et fortement imprégné du discours des droits de la personne. (Eid, 2009 : 288).

Dierdre Meintel et Claude Gélinas (2012 : 9) tendent également à déconstruire ces catégorisations binaires lorsqu'ils affirment que les représentations médiatiques des débats sur la place de la religion dans l'espace public donnent à voir une frontière où les immigrants sont associés à un niveau de religiosité élevé et où ceux étant nés au Québec sont présumés athées, alors que les études empiriques dressent un portrait beaucoup plus nuancé. Ainsi, les représentations sociales et médiatiques de la religion où l'on prête à cette dernière une emprise totalisante sur l'individu (Milot, 2008 : 95) et où l'on nie le caractère plurivoque et complexe des traditions religieuses (Weinstock, 2005 : 52) marquent la pertinence d'études qui abordent l'expérience religieuse vécue par les acteurs, à plus forte raison que ces derniers perçoivent ces représentations du religieux comme étant faussées (Mancilla, 2009). D'autant plus que des études réalisées auprès de jeunes issus de différents contextes nationaux montrent que ces derniers sont réactifs vis-à-vis les représentations médiatiques de la religion. À cet égard, Amina Triki-Yamani et Marie Mc Andrew (2009 : 82-29) montrent que des jeunes musulmans vivant au Québec estiment que les médias véhiculent des préjugés sur l'islam. Ces jeunes cherchent à déconstruire les stéréotypes et les amalgames dont font l'objet leur religion, notamment les associations entre islam et terrorisme, extrémisme, violence et assujettissement des femmes. Sadek Hamid (2011 : 251) souligne, quant à lui, que de jeunes musulmans britanniques sont préoccupés par la manière dont ils sont dépeints dans les médias et perçus par les non-musulmans. À différents niveaux, ces études rejoignent celles qui questionnent ou montrent

l'influence des représentations médiatiques de la religion sur la construction identitaire des jeunes issus des minorités religieuses (Kabir, 2013c; Gaudet *et al.* 2011) leur actualisation et leur approfondissement en contexte québécois semble d'une grande pertinence.

Intérêts de la recherche

Mon intérêt pour les jeunes et la religion repose, entre autres, sur le constat que même s'ils sont minoritaires, de nombreux jeunes s'identifient à des traditions religieuses et affirment adhérer à des croyances religieuses. Alors que le phénomène de sécularisation se traduit par une baisse des indicateurs de religiosité chez les jeunes, pourquoi une part d'entre eux choisit toujours de s'investir dans une démarche religieuse? Comment comprendre que dans un environnement sécularisé, des jeunes s'identifient à une tradition religieuse, fréquentent une organisation religieuse, assistent à des cérémonies religieuses, adhèrent à des croyances et des pratiques religieuses ou encore considèrent que la religion a une grande importance dans leur vie? Quel rapport entretiennent-ils avec les traditions religieuses instituées et, de manière plus générale, avec la religion? Estiment-ils que le contexte sécularisé dans lequel ils évoluent influe sur leur expérience du religieux et, si oui, de quelle manière? Comment se positionnent-ils vis-à-vis les représentations sociales et médiatiques de la religion? Est-ce que ces représentations ont un impact sur la construction de leur identité?

Plus particulièrement, mon intérêt se porte sur le sens que de jeunes croyants, étudiants universitaires, accordent à leur identification religieuse et à leurs croyances religieuses, alors que « religion » et « scolarité universitaire » sont souvent présentées comme antagonistes. En lien avec les différentes questions soulevées, ce mémoire propose de questionner des jeunes âgés entre 18 et 25 ans qui estiment adhérer à des croyances

religieuses et qui se réfèrent à différentes traditions religieuses, soit le catholicisme, le protestantisme, l'islam et le judaïsme. Ces jeunes étudient à Montréal, aux premier et deuxième cycles universitaires, le recrutement des participants s'étant fait par l'entremise du réseau associatif universitaire montréalais.

1.2 Questions et objectifs de recherche

Ce mémoire porte sur le sens que de jeunes croyants, étudiants universitaires, donnent à leur identification et leurs croyances religieuses. Il vise à comprendre les significations et l'importance que ceux-ci attribuent à leurs croyances religieuses et à déterminer s'ils confèrent à leurs croyances religieuses un impact en ce qui a trait à leur construction identitaire. *L'adhésion à des croyances religieuses influence-elle la construction identitaire des jeunes croyants? Quelles significations et importance accordent-ils à leurs croyances? Attribuent-ils un impact à leurs croyances sur la construction de leur identité et, si oui, de quelle nature?* Ma recherche veut contribuer à l'avancement des connaissances sur le rapport que les jeunes, de niveau universitaire et se déclarant croyants, entretiennent avec la religion. Plus spécifiquement, elle tente d'éclairer les croyances religieuses de ces jeunes, en cernant les contenus et en analysant l'impact qui leur est attribué. Pour évaluer l'apport potentiel des croyances sur les processus de construction identitaire, elle est orientée spécifiquement autour de quatre objectifs :

- 1- Comprendre le type d'expérience religieuse vécue par ces jeunes;
- 2- Cerner les conceptions de la religion, les croyances auxquelles adhèrent ces jeunes et les sources de légitimité sur lesquelles ces derniers s'appuient pour attester de leurs croyances;
- 3- Déterminer l'impact attribué aux croyances sur différents registres d'expérience, dont celui de la construction identitaire;

4- Comprendre l'expérience de l'affirmation et de la formation de l'identité religieuse de ces jeunes en contexte sécularisé.

Le premier objectif, qui chapeaute les suivants, est axé sur la compréhension du type de rapport à la religion⁵ que ces jeunes croyants entretiennent. Il vise à comprendre comment ces jeunes universitaires s'affirmant croyants vivent leur expérience religieuse à partir de différents indicateurs que sont les croyances déclarées, les identifications religieuses revendiquées et le récit du parcours de socialisation religieuse⁶. Cet objectif est orienté sur la compréhension de la religion vécue : il s'agit de voir l'*importance*⁷ que prennent, pour ces derniers, leurs croyances religieuses.

Le deuxième objectif vise à cerner les conceptions de la religion, de la spiritualité et des croyances, soit à éclairer les *significations* que ces jeunes attribuent à la religion et à leurs croyances. Il tend également à dresser un portrait des principaux *énoncés* de croyances auxquels ces jeunes adhèrent. Cet objectif adresse la question de la validation du croire. En identifiant les sources de légitimité à partir desquelles ces jeunes attestent de leurs croyances, il permet d'identifier la *provenance* et le *fondement* de ces dernières.

Le troisième objectif cherche à évaluer l'*impact* attribué aux croyances dans différents *registres d'expérience*, dont le registre de la construction identitaire. Cet objectif repose

⁵ Le terme « religion » est ici entendu dans son acceptation large, il réfère à la sphère du « religieux ». Le « religieux » est un néologisme qui est généralement utilisé pour désigner l'expérience religieuse qui, bien qu'elle puisse se situer dans le cadre d'une tradition religieuse instituée, ne se limite pas à cette dimension instituée et désigne l'ensemble des modes d'expression que peuvent prendre la religion et la spiritualité.

⁶ La compréhension du rapport à la religion entretenu par ces jeunes est saisissable à travers l'étude des croyances et des pratiques déclarées, des identifications institutionnelles revendiquées et du parcours de socialisation religieuse que ces derniers décrivent. (Hervieu-Léger, 1997 : 243).

⁷ Les termes mis en exergue, par l'usage de l'italique, correspondent à des indicateurs qui permettent d'opérationnaliser l'étude des croyances. Ces indicateurs, leur provenance, et l'usage qui en est fait dans le cadre de la présente étude sont expliqués à la sous-section 2.2.1.

sur la portée mobilisatrice et la *centralité* des croyances et vise à évaluer dans quelle mesure et de quelle(s) manière(s) ces jeunes attribuent un impact à leurs croyances religieuses. Il questionne le *profil fonctionnel* des croyances, notamment en ce qui a trait au rapport à autrui, à la projection de soi dans l'avenir et à la perception, la représentation et la définition de soi.

Finalement, le quatrième objectif porte sur la question de l'expérience de l'affirmation religieuse et de la formation de l'identité religieuse en contexte sécularisé. Il vise à déterminer si - et si oui de quelle manière - ce contexte sécularisé influence l'expérience religieuse vécue par ces jeunes, à travers le prisme de l'affirmation de leur identification religieuse.

CHAPITRE II

JEUNES, RELIGION, CROYANCES ET IDENTITÉ : APPROCHES SOCIOLOGIQUES

2.1 Recension des écrits

Les recherches sur les jeunes et la religion prennent nécessairement en compte le contexte social et culturel dans lequel les jeunes évoluent. Elles se situent conséquemment au croisement de diverses thématiques, notamment celles du politique, des médias, de l'éducation, de la famille, de l'amitié, des loisirs et de la consommation (Beckford, 2010 : xiii). Pour comprendre l'expérience religieuse des jeunes, les études empiriques sur les jeunes et la religion sont donc amenées à mettre en relation diverses variables avec la variable religieuse, comme le niveau de scolarité (Hill, 2011, 2009; Maryl et Uecker, 2011; Mc Farland *et al.*, 2010), le genre (Aune et Vincett, 2010; Ramjii, 2007; Eid, 2003; Butler, 1995), l'origine ethnique (Amarasingam, 2008; Eid, 2007; Kurien, 2005; Jacobson, 1998, 1997; Chong, 1998), l'intégration et le rapport à l'espace public (Mossière et Le Gall, 2012; Kashyap et Lewis, 2012; Fleischmann et Phalet, 2012), l'engagement social et communautaire (Gibson, 2008; Youniss *et al.*, 1999; Mason, 1990) ou encore la citoyenneté (Grundel et Maliepaard, 2012; Nilsson Dehanas, 2010; Maira, 2010; Cesari, 1998).

Le champ de recherche à partir duquel est circonscrit l'objet de la jeunesse et de la religion est marqué par des études qui adoptent des perspectives théoriques diverses et qui analysent l'expérience religieuse des jeunes à travers des prismes multiples. Sont retenues ici les études permettant de dépeindre les transformations de l'expérience religieuse des jeunes qui vivent au Québec. Prenant appui sur des travaux produits au

Québec, mais aussi en Europe et aux États-Unis, j'ai sélectionné des recherches aptes à éclairer les objectifs de la recherche et à contextualiser les résultats dégagés par celle-ci. La littérature retenue, lorsqu'elle est produite au Québec, concerne principalement les jeunes chrétiens et, lorsqu'elle provient de l'Europe et des États-Unis, les jeunes musulmans. Toutefois, une attention particulière a été portée à la prise en compte de la diversité des appartenances religieuses, les recherches consultées portant sur des jeunes qui se réfèrent à des traditions aussi diverses que le christianisme (catholicisme et protestantisme), l'islam, le judaïsme, l'hindouisme, le sikhisme et le paganisme. Bien que les tranches d'âge retenues ne sont pas restrictives, les études sélectionnées sont celles qui ont été menées auprès de jeunes adultes dont la cohorte de naissance correspond à la génération Y. Plusieurs des études recensées ont été réalisées auprès de jeunes immigrants de deuxième génération.

2.1.1 Individualisation du religieux : de 1940 à aujourd'hui

L'individualisation du religieux est un phénomène assez bien documenté qui a été observé dans de nombreuses recherches à partir d'une pluralité de contextes nationaux. Par l'entremise des théories de l'individualisation du religieux, l'analyse de la religiosité contemporaine émerge suite au constat que la « fin de la religion », tel que prédite dans la mouvance des théories de la sécularisation, n'est pas advenue. Il y a plutôt eu un éclatement et une recomposition de l'univers religieux donnant lieu à une diversification et à une prolifération des croyances (Lemieux, 1992a), de même qu'à un affaiblissement de la capacité normative des institutions religieuses traditionnelles (Milot, 1991). Cet affaiblissement s'est fait au profit d'un rapport facultatif, plus ouvert et plus souple aux organisations religieuses et à la religion en général (Campiche, 2010, 1997). Bien que l'individualisation du religieux soit une tendance qui dépasse la réalité québécoise et qui n'est pas non plus réductible à la jeunesse, son étude permet d'éclairer l'expérience que les jeunes qui vivent au Québec peuvent faire du religieux.

En effet, des recherches menées auprès de jeunes catholiques vivant au Québec démontrent l'existence des germes de ce rapport individualisé au religieux dès les années 1940. Selon Madeleine Gauthier (1996 : 47), elles révèlent un abandon progressif de la « religion de masse » au profit de la poursuite de démarches individuelles. Cet abandon signe l'amorce d'un déclin graduel de l'intérêt des jeunes à investir la religion catholique et marque l'émergence, dans le discours de ces jeunes, d'une prise de distance face à l'institution religieuse.

Toujours selon Gauthier (1997), cette distanciation ne correspond pas à un rejet total de l'institution religieuse, mais plutôt à une volonté de s'approprier librement les référents qu'elle produit. En effet, durant les années soixante et soixante-dix, les travaux sur les jeunes et la religion montrent que l'adhésion à une religion est désormais perçue par les jeunes croyants comme le résultat d'un choix personnel, rationnel et critique que pose un individu responsable de sa démarche religieuse et soucieux de l'authenticité de cette dernière (*Idem.*). Les croyances et les pratiques sont alors présentées par ces jeunes comme l'objet d'une adhésion libre. Elles sont choisies par les individus qui les intègrent à leurs systèmes personnels de signification lorsqu'elles répondent à leurs motivations personnelles (Séigny 1971 : 275 cité dans Gauthier, 1996 : 46). Cette recherche d'authenticité dans l'engagement religieux donne lieu à la croissance d'une attitude sceptique face aux dogmes et à une prise de distance de plus en plus affirmée par rapport à l'Église catholique (Gauthier, 1997; Lemieux, 2002).

Le tournant des années 1970 est marqué par cette prise de distance, tel qu'en témoigne la forte diffusion de critiques anticléricales (Gauthier, 1996). Selon un constat fait Roland Campiche à partir du contexte suisse (1997 : 32) et repris par François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (2008b : 16) pour comprendre la transmission religieuse au Québec, les jeunes du *baby-boom* ont alors rompu avec l'héritage religieux chrétien que leur ont transmis leurs parents. Ils se sont formé une religion « spiritualisante »,

soit une religion sans institution (*Idem.*). Comme le soutient Campiche, le terme spiritualité traduit désormais la prégnance d'un rapport au religieux basé sur la réalisation de soi et l'expérience personnelle où ces jeunes n'évacuent pas la tradition, mais la retiennent plutôt de façon sélective, c'est-à-dire lorsqu'elle s'accorde à leurs aspirations individuelles (1997 : 33). Les années 1970 et les décennies subséquentes ne signalent donc pas la fin des croyances religieuses, mais plutôt la recomposition du paysage religieux. Elles donnent lieu à l'émergence d'une pluralité de croyances, à leur prolifération et à leur diversification (Gauthier, 1997 : 148; 1996 : 49). Ces décennies façonnent le processus de recomposition du religieux tel qu'il est compris d'une manière contemporaine, dans la mesure où, comme le constatent Ève Paquette et Mircea Vultur, cette « multiplication des nouvelles formes de religiosité » est aujourd'hui perceptible dans les enquêtes empiriques réalisées auprès des jeunes (2008 : 75). Ce bref retour sur les travaux effectués auprès de jeunes croyants de différentes générations permet de poser les bases de la compréhension du rapport individualisé au religieux chez les jeunes d'aujourd'hui en montrant, selon la thèse de Madeleine Gauthier, qu'il y a davantage continuité que rupture (1997). Si l'individualisation du religieux est caractéristique de l'expérience religieuse de jeunes se référant, aujourd'hui, à différentes traditions religieuses, les germes de cette individualisation étaient déjà en place dans les études réalisées auprès des jeunes catholiques à partir des années 1940.

2.1.2 Transformations du rapport à l'institution religieuse

L'individualisation du religieux qui accompagne la sécularisation avancée des sociétés occidentales se traduit par une transformation importante de l'expérience religieuse vécue. Cette transformation majeure se manifeste notamment à travers la question de la transmission des référents religieux et du rapport entretenu avec les traditions religieuses instituées. En effet, le processus de sécularisation donne lieu à une

transformation radicale des dispositifs de socialisation religieuse de type traditionnel (Campiche, 1997; Hervieu-Léger, 1999; Gauthier et Perreault, 2008b). Si la transmission religieuse par des agents de socialisation comme la famille, l'école et l'institution religieuse permettait une transmission plus ou moins à l'« identique » des pratiques et des croyances religieuses d'une génération à l'autre, la transmission des référents religieux n'est désormais plus aussi linéaire. Cette profonde mutation des dispositifs de socialisation religieuse a été interprétée comme une « crise de la transmission » (Grand'Maison *et al.*, 1995; Grand'Maison, 1993, 1992) à travers laquelle le processus de transmission se serait « enrayé » (Voyé, 2008 : 163). Qu'on y perçoive ou non une « crise », la transformation des dispositifs de socialisation religieuse est avancée pour rendre compte du fait que les jeunes n'ont généralement qu'un contact formel avec leur religion d'origine (Hervieu-Léger, 1999), une socialisation religieuse plus faible donnant lieu à un sentiment religieux peu développé (Campiche, 1997 : 57).

Le rôle de la socialisation familiale est communément souligné pour expliquer le déclin des identifications religieuses et de la religiosité des jeunes (Niemela, 2015). En ce qui a trait au choix de transmettre ou de ne pas transmettre de référents religieux à leurs enfants, les parents adoptent différentes attitudes. (Arweck et Nesbitt, 2010; Milot, 1991). De nombreux parents adoptent une attitude volontaire⁸ à l'égard de la transmission de référents religieux à leurs enfants (Milot, 1991). Certains parents, souvent fortement religieux, souhaitent fermement transmettre leur tradition religieuse de référence. Le contexte sécularisé implique pour ces parents de fournir un effort important pour s'assurer de la transmission de leur bagage religieux (Warner et

⁸ La transformation du processus de transmission religieuse est à mettre en relation avec le choix des jeunes baby-boomers de ne pas reprendre « tel quel » l'héritage religieux de leurs parents et, une fois devenus parents eux-mêmes, de s'abstenir, en lien avec le libre arbitre de leurs enfants, de transmettre cet héritage (Gauthier et Perreault, 2008b : 16; Campiche, 1997 : 32), ou du moins ont transmis cet héritage dans une proportion moindre et avec une propension au volontarisme.

Williams, 2010 : 160)⁹. Certains parents souhaitent que leurs enfants soient introduits à une ou plusieurs traditions religieuses tout en considérant que le choix incombe à ces derniers (Arweck et Nesbitt, 2010; Milot, 1991). D'autres parents ne souhaitent pas transmettre de référents à leurs enfants pour différents motifs, parce qu'ils n'adhèrent pas eux-mêmes à des référents religieux ou encore parce qu'ils considèrent que la religion relève d'un choix personnel (Hervieu-Léger, 2009 : 160). Aussi certains parents choisissent de faire intervenir les grands-parents (Le Gall et Meintel, 2011; Meintel et Kahn, 2005). Peu importe les motifs évoqués pour justifier qu'il y ait ou non transmission de référents religieux, ces différentes attitudes adoptées par les parents témoignent que la famille en tant qu'agent de socialisation ne joue généralement plus le rôle traditionnel qui lui était auparavant dévolu, ce qui implique que, pour les jeunes, l'adhésion à une religion se fait souvent désormais au cours d'une exploration et d'une découverte personnelles (Voyé, 2008).

Si, les instances de socialisation traditionnelles comme la famille, ont perdu leur capacité normative, du moins en partie, elles côtoient désormais des instances de socialisations nouvelles (Gauthier et Perreault, 2008b). À la transmission verticale, viennent s'ajouter des mécanismes qui se déploient davantage sous des modes horizontaux. L'individualisation des parcours, la mobilité, la présence de modèles culturels alternatifs, l'école, les groupes de pairs, les associations religieuses, les technologies de l'information et les médias sont des facteurs avancés pour expliquer la transformation du rapport à la religion que vivent plusieurs jeunes à l'adolescence et au début de l'âge adulte. Selon les travaux de Josiane Le Gall et de Marie Cadotte-Dionne réalisés auprès de jeunes musulmans, ces jeunes cherchent à s'appropriier leur religion :

⁹ L'évolution, durant la socialisation primaire, dans un environnement religieux ne garantissant plus l'adhésion à une tradition religieuse, les cas de désaffiliation lors du passage à l'âge adulte sont nombreux (Shepherd, 2010; Niemela, 2015).

S'ils se tournent toujours vers la famille pour répondre à leurs questions, les jeunes ne se limitent pas à reproduire ce qu'ils ont appris à la maison et cherchent à s'approprier l'islam. Ils valorisent une compréhension plus intellectuelle de leur religion qui leur permet de saisir le sens des prescriptions religieuses. (Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011 : 57).

Comme le soulignent Mossière et Le Gall pour répondre à leurs interrogations, ces jeunes s'appuient sur différentes sources de connaissances : « la famille, les chefs religieux, les livres religieux, les discussions avec d'autres jeunes musulmans, les conférences, les enregistrements d'hommes de foi, les associations religieuses ou Internet » (2012 : 19). Ils peuvent se tourner vers Internet, une ressource qui facilite la collecte d'information sur une tradition religieuse et l'interaction par l'entremise de forums (Gauthier et Perreault, 2013; Meintel, 2012). De plus, les groupes associatifs religieux et les groupes de pairs où il y a partage de connaissance sont caractéristiques de ces modes de socialisation plus horizontaux au travers desquels les jeunes ont un rôle actif (Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011 : 57). Ceux-ci choisissent, voire négocient, les sources de connaissance auxquelles ils se réfèrent en sélectionnant celles qui leur semblent mieux adaptées à leurs attentes et aux circonstances (*Ibid.* : 56). La même logique sélective est observable en regard des instances de socialisation religieuse. La prise de distance évoquée plus haut est aussi marquée par l'émergence de nouvelles instances de socialisation.

L'attitude à l'égard de l'institution religieuse entretenue par de nombreux jeunes rejoint une tendance forte identifiée par Robert Fuller (2001), puis confirmée à partir de plusieurs contextes nationaux auprès de jeunes et de non jeunes, à savoir celle de la préférence qu'ont plusieurs acteurs à qualifier leur démarche en termes de spiritualité plutôt que de religion - *spiritual but not religious* - (Meintel, 2012; Martel-Reny, 2014, 2008; Lefebvre, 2008; Liogier, 2012, 2003; Hervieu-Léger, 1999; Lemieux et Milot,

1992)¹⁰. Comme le présente Solange Lefebvre (2008 : 278), cette distinction se traduit chez plusieurs jeunes par le choix d'opter pour une « spiritualité autonome se voulant non religieuse » ou de se tourner vers « la religion, définie comme l'engagement volontaire dans une voie balisée » tout en étant critiques de l'institution religieuse. Pour de nombreux jeunes, il y a une propension à caractériser leur démarche de spirituelle et à se distancier, par le fait même, de la dimension prescriptive et dogmatique de la religion.

Le rapport entendu à l'institution religieuse par les jeunes est également caractérisé par une tendance à la dissociation entre la croyance et l'appartenance. Cette dissociation réfère à la thèse avancée par Grace Davie (2000, 1994, 1993, 1990) - identifiée par l'expression *believing without belonging* - qui marque significativement le champ de la recherche en sociologie des religions. Bien qu'elle ne soit pas spécifique aux jeunes, cette thèse est avancée pour expliquer le déclin des indicateurs de religiosité chez les jeunes et caractériser l'attitude à l'égard de l'institution religieuse de plusieurs d'entre eux. La dissociation entre la croyance et l'appartenance repose sur le constat d'un écart au niveau des indicateurs de religiosité entre la croyance religieuse et la pratique religieuse. Elle suppose un décalage où est observée une certaine permanence de la croyance malgré la diminution de la pratique religieuse, c'est-à-dire un écart entre une minorité religieuse active, sur le plan de la croyance et de la pratique, et une majorité croyante, mais non pratiquante. (Davie, 1994). Cette dissociation entre la croyance et l'appartenance est caractéristique du rapport que de nombreux jeunes entretiennent à

¹⁰ Cette tendance à préférer qualifier sa démarche de « spirituelle » plutôt que de « religieuse » s'inscrit en continuité avec de nombreuses études, menées entre autres auprès de jeunes, qui montrent que le terme « religion » prend pour plusieurs acteurs une connotation négative de par sa dimension prescriptive. L'association de la religion à la contrainte morale et à l'hétéronomie (Liogier, 2003; Meintel, 2012) est fréquente et mène souvent ces derniers à se montrer critiques à l'égard du terme « religion » lui préférant le terme « spiritualité ». De nombreux acteurs considèrent que la spiritualité est davantage libre, inclusive et pluraliste (Lefebvre, 2008 : 186). Dans l'acceptation populaire, contrairement à la religion, la spiritualité est orientée vers une démarche autonome et individuelle (Campiche, 1997; Voyé, 2008; Lefebvre, 2008) s'articulant autour de choix personnels et d'impératifs intérieurs (Hervieu-Léger, 1999).

l'institution religieuse dans la mesure où ces derniers peuvent adhérer à des croyances sans s'identifier à une tradition religieuse, sans assister à des cérémonies religieuses ou encore sans adopter des pratiques religieuses (Hervieu-Léger, 1999 : 178). La dissociation entre la croyance et l'appartenance met en lumière le cas de nombreux jeunes qui choisissent de s'investir dans une démarche religieuse sans adhérer aux prescriptions en provenance de l'institution religieuse.

Contrairement aux jeunes des générations précédentes, la distance que les jeunes établissent par rapport à la religion dans sa dimension instituée ne se traduit pas par un rejet catégorique des institutions religieuses, mais bien par une propension à vouloir « en prendre et en laisser ». Yves Lambert (1997b) et Roland Campiche (1997) relevaient déjà à la fin des années 1990 l'émergence de cette logique chez les jeunes européens. En effet, plusieurs jeunes, intéressés par le religieux, reconnaissent des capitaux symboliques aux institutions religieuses (Lambert, 1997b : 119) tout en entretenant avec elles un lien « facultatif » et « souple » (Campiche, 1997 : 8). Il s'agit d'une ouverture relative à l'institution religieuse, perceptible dans les travaux plus récents auprès de jeunes qui vivent au Québec. Marie-Paule Martel-Reny (2008) montre que ces derniers perçoivent les institutions religieuses comme « des façons de voir le monde comportant du vrai (ou du moins une vraisemblance, une efficacité, une authenticité) mais ne pouvant en aucun cas prétendre détenir quelque monopole sur la Vérité. » (2008 : 68). Ainsi, s'il n'y a pas rejet de l'institution religieuse, les religions en tant qu'institutions n'ont pas pour autant une emprise totalisante sur ces jeunes qui témoignent pour la plupart de réticences envers celles-ci. (Paquette et Vulture, 2008 : 74; Martel-Reny, 2008 : 67). Ces jeunes tiennent à ne pas « reproduire à l'identique ce qui leur a été enseigné » et, ce faisant, ils montrent qu'ils entretiennent un rapport réflexif et informé face à leur religion (Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011). Si le rapport critique au religieux et à l'institution religieuse n'est pas incompatible avec l'adhésion à une tradition religieuse instituée, c'est que ces jeunes qui choisissent de se référer aux

traditions religieuses instituées sont critiques et sélectifs des contenus qu'ils importent et qu'ils s'approprient. L'identification à une religion se fait au terme d'un choix personnel (Flory et Miller, 2010; Voyé, 2008; Hervieu-Léger, 1999). L'adhésion à des croyances et à des pratiques n'est pas aveugle ni statique mais s'inscrit dans un rapport évolutif axé sur l'expérimentation personnelle (Flory et Miller, 2010 : 11).

En dernier lieu, la prise de distance qui marque le rapport entretenu par les jeunes aux traditions religieuses instituées s'observe dans la forme que prend le regroupement religieux chez les jeunes. Il s'agit généralement d'une forme associative communautaire et en réseau. Comme le montre Jean-Philippe Perreault à partir de jeunes catholiques, plusieurs jeunes à la « recherche de pratiques instituantes souples » (2008 : 137) choisissent de se tourner vers le milieu associatif pour vivre leur démarche religieuse. Selon Liliane Voyé, le réseau rend compte du type d'organisation investi par ces jeunes puisque celui-ci est électif, partiel et pluriel (2008 : 160). En effet, les réseaux religieux, intégrés par les jeunes sur la base de choix personnels, ne concernent généralement qu'une sphère de l'existence de leurs adhérents et autorisent des participations plurielles. De par ces caractéristiques, l'appartenance à ces réseaux est souvent provisoire : lorsque ces jeunes n'estiment plus leur adhésion utile, ils résilient aisément les liens qui les unissent à ces organisations (Perreault, 2008 : 136). Ainsi, ces groupes religieux sont compatibles avec l'exercice d'un rapport individualisé au religieux puisqu'on y adhère sur la base d'un choix et que cette adhésion s'inscrit souvent au cœur d'un cheminement dont la visée en est une d'épanouissement personnel (*Idem.*).

2.1.3 Jeunes, religions et identités : divers points de vue

En ce qui a trait à l'identité, pour de nombreux jeunes qui s'investissent dans une démarche religieuse, la religion constitue un référent identitaire très important (Gaudet *et al.* 2011; Cush, 2010; Paquette et Vulture, 2008; Campiche, 1997). En effet, « la plupart [des auteurs] qui analysent les liens que les jeunes entretiennent avec la religion s'entendent pour dire que l'affiliation religieuse influence d'une façon considérable la construction identitaire » de ces jeunes. (Baril et Remiggi, 2006: 72). Parmi ces auteurs, certains développent sur l'articulation entre religion et jeunesse à partir de l'hypothèse de la présence de profils socioreligieux propres à des groupes d'âge spécifiques. Cette interprétation est avancée par une part importante de la littérature qui présente la jeunesse comme un âge fécond pour l'étude des processus de construction identitaire et la formation des identités religieuses. En effet, la jeunesse est dépeinte par plusieurs, dont Solange Lefebvre (2008 : 276) et Gilles Routhier (2005 : 98), comme un âge propice au développement d'une identification religieuse, à son affirmation et à son approfondissement. Selon ces auteurs, il s'agit d'une période de la vie où se matérialisent les conditions d'une reconstruction de l'identité religieuse (Campiche, 1997: 375), puisque les jeunes sont amenés à se définir et à faire des choix relevant notamment de l'éthique. (Lemieux, 2002). Il s'agit d'un âge où les diverses appartenances, dont celles religieuses, sont ouvertes aux remises en question (Lewis, 2007, cité dans Nilsson Dehanas, 2010 : 140). Les jeunes y sont amenés à identifier et structurer les orientations fondamentales de leur existence (Lefebvre, 2008 : 227) et, ce faisant, ils élaborent des « systèmes de signification » qui donnent un sens à leur expérience (Hervieu-Léger, 1997 : 252), le registre religieux pouvant ici servir de répertoire de sens.

Parmi les recherches portant sur les jeunes et leur construction identitaire qui tiennent compte de l'identité religieuse, les travaux de Roland Campiche (1997), de Danièle

Hervieu-Léger (2001; 1999, 1998) et de Paul Eid (2007) apparaissent comme des contributions importantes notamment en raison des indicateurs à partir desquels sont étudiées les identifications religieuses des jeunes. Afin de mesurer les différentes facettes d'une identité religieuse, Campiche élabore une échelle à partir des indicateurs suivants :

Les indicateurs étudiés mesurent différentes facettes d'une identité religieuse, qui peut s'exprimer par des pratiques, des sentiments, des croyances. [...] Nous en avons retenu neuf qui permettent de constituer une échelle unique d'intensité religieuse chez un individu (pratiquer au moins une fois par mois; être adhérent d'une organisation religieuse; avoir l'occasion de prier; prier Dieu souvent ; être quelqu'un de religieux; affirmer que la religion est très ou assez importante dans sa vie; admettre que la religion lui apporte force et réconfort; dire que la vie n'a de sens que parce que Dieu existe. » (Campiche, 1997 : 58)

Ces derniers rejoignent les indicateurs classiques précédemment énoncés et visent à mesurer la fréquence de la pratique, l'affiliation et l'identification religieuses, l'importance de la religion et la croyance. Hervieu-Léger propose, pour sa part, une typologie qui englobe ces indicateurs. À partir d'observations empiriques, elle émet l'hypothèse que le processus d'identification religieuse est marqué par une combinaison de quatre dimensions typiques : communautaire, éthique, culturelle et émotionnelle (1999 : 71-74). La dimension communautaire renvoie à « l'ensemble des marques sociales et symboliques qui définissent les frontières du groupe religieux et permettent de distinguer "ceux qui en sont" de "ceux qui n'en sont pas" » (1999 : 72). Elle est liée à l'appartenance à un groupe et à l'acceptation des conditions (marqueurs) qu'implique l'adhésion à ce groupe. La dimension éthique « est celle de l'acceptation par l'individu des valeurs attachées au message religieux porté par une tradition particulière » (1999 : 73). Elle repose sur l'intériorisation de valeurs véhiculées par la tradition. La dimension culturelle « embrasse l'ensemble des éléments cognitifs, symboliques et pratiques qui constituent le patrimoine d'une tradition particulière » (1999 : 74). Ce patrimoine culturel est constitué des savoirs, représentations, manières de penser et habitudes portés par la tradition. Finalement, la dimension émotionnelle

« concerne l'expérience affective associée à l'identification » et renvoie au « sentiment collectif du "nous" ». (1999 : 74). Paul Eid (2007) propose pour sa part d'aborder l'identité religieuse à partir de ses dimensions subjectives et objectives, dont il distingue les manifestations sociales et culturelles. Il relie la dimension subjective à l'auto-identification aux traditions et aux communautés religieuses et la dimension objective à un sentiment d'appartenance adjoint à la pratique religieuse et à la participation à des activités encadrées par des groupes religieux (Eid, 2007 : 34). Les dimensions subjectives et objectives, dans leurs manifestations sociales, renvoient à l'auto-identification aux traditions religieuses et au niveau d'interaction avec les communautés religieuses, tandis que les dimensions subjectives et objectives, dans leurs manifestations culturelles, réfèrent respectivement au sentiment d'appartenance à une tradition religieuse et à la participation à des rituels religieux et des activités et des organisations religieuses (Eid, 2007 : 34). Si les indicateurs de l'identification religieuse susmentionnés ne sont pas exhaustifs, ils révèlent que l'identification religieuse relève du rapport entretenu au religieux et aux institutions religieuses, des pratiques et des croyances religieuses, du sentiment d'appartenance, des valeurs et des conceptions éthiques, des manières de penser et de faire, de l'expérience affective et du rapport minorité / majorité inhérent à l'identification religieuse en contexte sécularisé.

L'articulation entre jeunes, religion et identité se déploie dans la littérature autour de la composante rituelle des pratiques religieuses et reprend plusieurs des éléments constitutifs de l'identification religieuse soulevés ci-dessus. Certains auteurs, comme David le Breton et Denis Jeffrey, abordent cette articulation à partir d'une lecture contemporaine du rite du passage, tel que théorisé par l'anthropologue Arnold Van Gennep (1909). Le Breton propose la notion de « rite individuel de passage » lorsqu'il étudie la formation de l'identité religieuse à travers les « conduites à risque » (2005; 2002). Selon lui, au cours de leur processus de construction identitaire, les jeunes

cherchent à se confronter à des limites physiques (1997). Ils façonnent cette identité à travers « la mise à l'épreuve du soi », faisant de leur corps le « champ de bataille de l'identité » à partir duquel ils peuvent trouver leur place dans le monde. (2005 : 32-33). C'est à travers la prise de risque, jeu symbolique avec la mort, que ces jeunes trouvent le sens de leur vie. (Le Breton, 2005). Dans la même lignée, Denis Jeffrey (2005) propose la notion d'épreuve rituelle, celle-ci traduit des expériences qui contribuent de façon cumulative à façonner l'identité des jeunes. Ce faisant, il souligne le rôle de l'adulte en tant que passeur (Jeffrey, 2005 : 55).

D'autres auteurs abordent l'articulation entre jeunesse, religion et identité à partir du pèlerinage ou des « méga-rassemblements ». (Harris, 2010; Perreault, 2012, 2008, 2006a, 2006b; Warren, 2006). Ces expériences paraissent fécondes sur le plan identitaire, car elles sont susceptibles de consolider l'identité personnelle et de développer ou renforcer le sentiment d'une appartenance collective (Harris, 2010). Au sujet des Journées mondiales de la jeunesse (JMJ), Jean-Philippe Perreault relève que, du point de vue des jeunes participants, ces rassemblements constituent « une expérience structurante, mobilisatrice, voire initiatique dans laquelle l'effet de foule est déterminant » (2008 : 132). L'expérience du groupe participe à la construction de l'identité à laquelle ces jeunes se rallient (Perreault, 2012 : 584). Il souligne, ce faisant, le sentiment d'appartenance qui émerge du rassemblement collectif en affirmant que ces rassemblements favorisent le sentiment de « se retrouver soi-même » (2008 : 133). À partir de l'analyse des motivations formulées par de jeunes participants, Jean-Philippe Warren, montre que les JMJ sont un lieu où les jeunes peuvent migrer d'un univers qui marginalise la religion à un autre qui permet son expression (Warren, 2006 : 148). À travers les JMJ ces jeunes affirment leur différence, leur identité religieuse catholique et leur identité en tant que personne. Ils s'identifient à un « Nous » qui émerge de la force du nombre et qui s'édifie à partir d'un sentiment d'union (*Ibid.* : 148-149). Ce sentiment d'union est également relevé par Danièle Hervieu-Léger qui

affirme que ces rassemblements contribuent au sentiment de former un « Nous » communautaire, même si éphémère (Hervieu-Léger, 2001 : 147; 1999).

Finalement, l'articulation entre jeunesse, religion et identité est abordée par Raymond Lemieux (1992b) sous l'angle des croyances religieuses. À l'instar de Roland Campiche qui affirme que l'identité religieuse « fait corps » avec les croyances religieuses (1997 : 57), Lemieux lie l'évolution en âge d'un individu à la restructuration du sens de sa vie, à ses croyances et à la production de son identité. Les croyances d'un individu évoluent au cours de sa vie, la trajectoire croyante d'une personne étant marquée par une série de ruptures correspondant à des « âges significatifs », dont l'adolescence (Lemieux, 1992b). À partir de la reconstitution d'un « itinéraire de sens », Lemieux affirme que l'individu adopte des « modes de croire spécifiques » :

Même lorsqu'on assume intégralement l'héritage reçu dans son enfance, en effet, la qualité de cet héritage change parce que, de la fonction de socialisation à laquelle elle était rattachée, elle devient le résultat d'un investissement personnel du sujet. Il ne s'agit donc plus d'apprendre, par les croyances intégrées à l'adolescence, à vivre comme les autres, mais à vivre parmi les autres, d'une façon particulière. Le plus souvent, pour ce faire, on oublie ou abandonne le contenu des croyances assumées dans l'enfance, soumettant celles-ci à l'éclairage critique de nouvelles expériences. Mais même quand cet abandon ne se produit pas, on assiste à une transformation qualitative profonde du système de croyances, la fonction de production d'identité prenant le pas sur la fonction de production de sociabilité. (Lemieux, 1992b : 196)

Pour l'adolescent, ces modes de croire sont caractérisés par « une rupture par rapport à l'enfance » et « un travail de particularisation et de personnalisation » (1992b : 196). L'auteur qualifie ainsi l'adolescence de période la vie où les croyances changent de fonction. La fonction de production de socialité associée à l'enfance laisse alors place à celle de production de l'identité.

Au Québec, l'articulation entre religion et jeunesse a principalement été abordée à partir de points de vue « inquiets », généralement d'orientation théologique (Gauthier

et Perreault, 2013; Ménard, 2001). Sans présenter de manière exhaustive les auteurs qui endossent ces orientations, il est possible d'esquisser à grands traits les courants qui marquent l'étude des jeunes et de la religion au Québec. La pertinence de ce mémoire repose notamment sur la distance qu'il opère avec les lectures théologiques produites au Québec sur les jeunes et la religion au cours des dernières décennies. Il rompt avec ce qui semble être des grandes tendances qui se recoupent et s'enchevêtrent, soit : 1) les lectures pastorales qui visent à comprendre les mouvements massifs de désaffection des institutions religieuses, afin de rallier les jeunes (Routhier, 2005; Grand'Maison, 2002); 2) les lectures du « déficit » de repères qui reposent sur l'hypothèse que les jeunes, ne disposant plus de dispositifs d'encadrement susceptibles de baliser leur quête religieuse, expérimentent l'angoisse de devoir produire du sens pour eux-mêmes (Lemieux, 2008); 3) les lectures de la « multiplication » des repères qui soutiennent que les jeunes éprouvent un sentiment de désarroi puisque placés devant une « profusion des possibles » (Lefebvre, 2008). Ces lectures théologiques ou inquiètes ont en commun de questionner l'avenir de la jeunesse et de lire celle-ci à travers le prisme de l'incertitude. Contrairement à celles-ci, ce mémoire ne se base pas sur le postulat que les jeunes sont « désorientés » face aux transformations des référents religieux. Il s'agit plutôt d'analyser les configurations religieuses contemporaines comme des mutations qui ne sont ni positives, ni négatives en elles-mêmes. Cette posture permet de penser la possibilité de rencontrer différents types de rapports au religieux, en cherchant à comprendre la nature du rapport que les jeunes entretiennent à leur religion aussi bien dans leurs aspects positifs que négatifs.

2.2 Cadre conceptuel

2.2.1 Croyances

L'étude des croyances religieuses se heurte aux mêmes problèmes de définition que l'étude de la religion (Davie, 1994). Afin de proposer une définition opérationnelle des croyances, et par extension des croyances religieuses, je propose de présenter quelques-unes des définitions classiques de la religion. Les grandes définitions de la religion se recoupent généralement autour d'un ensemble de croyances et de pratiques, encadrées par une institution et partagées par une communauté d'adhérents. Elles comportent généralement une dimension substantive et une dimension fonctionnelle et sont axées sur les composantes qui constituent une religion et les fonctions que celle-ci est susceptible d'exercer¹¹. Ces grandes définitions permettent de conceptualiser les traditions religieuses instituées en tant que bassins de ressources symboliques, c'est-à-dire en tant que systèmes qui regroupent et encadrent la production et la transmission de référents symboliques. Parmi les définitions classiques, je retiens les définitions suivantes qui conceptualisent la religion comme :

un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. (Durkheim, 1968 : 51)¹².

¹¹ Bien qu'il semble y avoir accord sur l'emploi du terme religion en tant que concept sociologique, il n'y a pas consensus lorsqu'il s'agit de proposer une définition de celui-ci. D'un côté, certains s'attardent aux contenus des croyances et des pratiques et proposent des définitions substantives de la religion qui ont parfois l'inconvénient d'être trop restrictives, soit de ne pas permettre de rendre intelligible les formes contemporaines que peut prendre le religieux. De l'autre, les tenants des définitions fonctionnelles qui étendent la définition de la religion à ce qui touche le sens et les interrogations ultimes ont l'avantage de proposer une approche qui semble plus adaptée pour rendre compte des transformations du religieux, mais qui, de par son caractère extensif, risque de dissoudre l'objet « religion » et de mener à son indétermination. (Wiliaime, 2010 : 114-118; Hervieu-Léger 1996).

¹² À partir de cette définition Durkheim présente les croyances religieuses comme des « représentations ou des systèmes de représentation qui expriment la nature des choses sacrées. » (Durkheim, 1968 : 42). Il s'agit d'une définition des croyances qui est compatible avec celle mobilisée par l'étude.

un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constitué, entretenu, développé et contrôlé le sens individuel et collectif de l'appartenance à une lignée croyante particulière. (Hervieu-Léger, 1999 : 24).

une activité sociale [une communication symbolique par rites et croyances] régulière mettant en jeu, en lien avec un pouvoir charismatique se référant à des entités invisibles, des représentations et des pratiques relatives à la vie et à la mort, au bonheur et au malheur. (Willaime, 2010 : 119).

un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel. (Geertz, 1972 : 23)

À partir de ces définitions classiques, j'envisage la religion et plus précisément les traditions religieuses instituées comme des bassins ou des univers de ressources symboliques (Milot, 1992b), à partir desquels sont produits et alimentés des systèmes de croyances (Bronner, 2003). Je considère que les croyances religieuses, aux côtés des pratiques religieuses, sont des référents ou des ressources symboliques à partir desquels les acteurs sont susceptibles de donner sens à leurs expériences et d'orienter leurs actions (Tschannen, 2008; Hervieu-Léger, 1999; Meintel, 2003).

Si les croyances sont reconnues en tant que composantes des religions, différentes approches théoriques cadrent la manière par laquelle elles sont définies. Selon Anne-Sophie Lamine (2010), le champ de l'étude des croyances est marqué par une approche axée sur la « rationalisation » qui prend appui sur Max Weber et sur les néo-wébériens et étudie les raisons de la croyance, une approche axée sur la « symbolisation » qui prend appui sur Alfred Schutz et Thomas Luckmann et étudie la croyance à partir de la notion de transcendance et une approche axée sur l'« expérimentation » qui prend appui sur Ludwig Wittgenstein et étudie la croyance en tant que mode d'être (2010 : 94).

Tout en m'inspirant de différentes orientations théoriques, j'opte principalement pour l'analyse rationnelle de la croyance qui envisage les croyances à partir des significations que les acteurs leur attribuent lorsque ceux-ci évoquent les raisons pour lesquelles ils y adhèrent. Comme mentionné ci-dessus, dans la lignée des travaux de Max Weber (1971), cette approche permet de saisir le caractère rationnel des croyances à partir de l'analyse des raisons subjectives de la croyance (Cuin, 2012; Lamine, 2010; Abbruzzese, 2005). Plusieurs études néo-wébériennes, en filiation avec le modèle cognitiviste de Raymond Boudon, supposent qu'il y a une rationalité cognitive (Boudon, 1993, 2003 et 2007), subjective (Renard, 2010, Bronner 2006; 2003) ou affective (Lemieux, 1992a; 1992b) derrière l'adhésion à des croyances. Ces études estiment que ceux qui adhèrent à des croyances ont des « raisons fortes » ou de « bonnes raisons » de croire (Boudon, 1993, 2003 et 2007). Elles envisagent l'adhésion à des croyances à travers le prisme d'un choix rationnel orienté par une rationalité en finalité et une rationalité en valeur (Lamine, 2010). Puisque ceux qui adhèrent à des croyances ont des motifs raisonnables de croire, cette approche ne cherche pas à départager les croyances « vraies » des « fausses » croyances (Cuin, 2013). D'ailleurs, l'adhésion à celles dites « fausses » peut aussi être rationnelle (Boudon, 2007 : 94). Ainsi, dans la tradition wébérienne, il s'agit d'expliquer la croyance par le sens que l'acteur attribue à cette dernière (Boudon, 2007; 1993), non de chercher à départager, à partir d'un point de vue non-croyant, si une croyance apparaît vraisemblable ou invraisemblable. À partir de cette approche compréhensive de la croyance, je m'intéresse donc aux significations que les acteurs confèrent à leurs croyances et aux motifs qu'ils évoquent pour affirmer qu'ils ont raison de croire, c'est-à-dire à l'étude des croyances à partir des logiques individuelles ayant conduit à leur adhésion. (Bronner, 2006 : 9).

Afin de présenter une définition du concept de croyances tel que retenu dans le cadre de l'étude, quelques spécifications sont nécessaires. La première concerne ce qui peut

apparaître comme le défi de distinguer ce qui relève d'une croyance et ce qui relève d'une croyance religieuse. Cette spécification repose sur le constat que les croyances ne sont pas que religieuses (Bronner, 2003 : 8). Le religieux est un domaine de référence, c'est-à-dire un lieu d'application de la croyance (Geertz, 1972 : 45), à partir duquel peuvent être formulées des croyances. Les croyances religieuses sont donc des croyances qui se réfèrent au champ d'application du religieux. Dans la mesure où les mécanismes de la croyance, religieuse ou non, sont similaires, je n'aborde pas les croyances dans leurs dimensions strictement religieuses dans cette section du mémoire, mais plutôt dans une perspective plus large qui permet d'étudier ces mécanismes.

La deuxième spécification relève de la possibilité d'étudier empiriquement les croyances. Ces dernières sont des faits sociaux explicables et observables par l'entremise de l'étude des énoncés de croyances. (Milot et Lemieux, 1992). C'est-à-dire que les croyances peuvent être étudiées d'une manière empirique puisqu'elles se présentent sous la forme de faits de langage (Lemieux, 1992a). L'étude des croyances ne permet pas d'avoir accès au « croire » tel qu'il est vécu par l'acteur, mais bien aux représentations qu'il en donne. Ceci implique que, dans le cadre de cette recherche, lorsque les croyances sont présentées à partir d'un point de vue substantif (sous-section 4.2.2), ce sont en fait des énoncés de croyances qui sont recensés et, lorsque qu'il est question de l'impact des croyances (section 4.3), ce n'est pas l'impact en lui-même qui est étudié, mais bien l'estimation de l'impact des croyances du point de vue de ceux qui les énoncent.

Ces spécifications me permettent de proposer une définition des croyances et, par extension, des croyances religieuses. Je retiens que les croyances sont des modalités du rapport au monde (Bronner, 2006 : 140). Comme l'ensemble des convictions individuelles et collectives qui fondent notre expérience du monde ne relève pas du domaine de la vérification, croire constitue un mode de connaissance (Milot, 2000 : 9).

En effet, l'avènement d'une croyance est généralement lié à une carence en information qui nécessite de s'en remettre à autrui (Bronner, 2013; 2006; 2003). Puisque les croyances sont susceptibles de pallier à un déficit d'information, définir la croyance implique de s'intéresser à la question de la vérification, les croyances étant des représentations du monde fondées « en dehors des contingences de la vérification » (Lemieux, 1992a : 41).

Je retiens donc plusieurs définitions convergentes et complémentaires. Je m'appuie principalement sur la définition opérationnelle proposée par Raymond Lemieux et Micheline Milot (1992) :

Les croyances, en effet, sont des énoncés. [...] [Ces énoncés] se présentent comme des objets. Ils sont donc directement observables. [...] Il s'agit d'énoncés - c'est-à-dire de faits de langage - concernant des réalités objectives ou posées comme telles, non vérifiables par les moyens normaux de la raison, mais mobilisateurs pour les sujets qui les mettent en scène. (Lemieux, 1992a : 56-59).

a. L'énoncé de croyance se rapporte à une réalité non-démontrable, par exemple : - l'intervention de Dieu; -l'influence des astres; -le pouvoir mental de la matière; - la force du mal inhérente à la vie sociale. [...] b. Une existence objective est reconnue ou attribuée (implicitement ou explicitement) à ce qui est objet de croyance, par exemple : -Dieu comme être personnel ou énergie, en communication avec nous;- l'influence des astres sur nos vies, indépendamment de notre volonté; -la volonté qui peut tout;-la certitude que le social est une force qui évolue vers un monde meilleur, par l'action de tous les humains. (Milot, 1992a : 97).

Je m'inspire également de Charles-Henry Cuin (2012, 2013) qui relie aussi les croyances religieuses au domaine de la vérification. Cuin estime que celles-ci « affirment la vérité de propositions généralement invérifiables ou, plus encore, immunisées par décision épistémique contre toute vérification » (2012 : 235). Les croyances religieuses sont conceptualisées ainsi :

des croyances relatives à l'existence de faits, non pas nécessairement fictionnels, mais de faits dont il est généralement impossible ou difficile de prouver la vérité par les moyens logiques ou empiriques couramment acceptés. (Cuin, 2013 : 82).

Je complète avec la définition des croyances de Gérard Bronner qui explique que les acteurs ont un rapport volontaire à la validation de leur objet de croyance et qui montre que même si les croyances ne font pas l'objet d'une validation par voie scientifique elles ne sont pas pour autant dénuées de rationalité :

1-Les croyances sont des états mentaux sémantiquement évaluables et elles ont des contenus intentionnels. C'est-à-dire que les individus ont un rapport à la validation volontaire à des énoncés qui peuvent faire sens pour autrui. [...] 2-Les croyances ont des pouvoirs d'influence et un "profil fonctionnel". La croyance est l'un des facteurs qui peuvent amener un individu à prendre une décision, à choisir telle option plutôt que telle autre. [...] 3-Les contenus de croyances sont *holistiques*, c'est-à-dire que pour qu'une croyance ait un contenu déterminé, il est nécessaire qu'elle soit reliée à d'autres croyances. [...] 4-Les croyances sont des états intentionnels de second ordre. C'est-à-dire que si les croyances auxquelles nous adhérons potentiellement ne sont pas toutes présentes consciemment à notre esprit, ce qui est heureux, elles pourraient le devenir pour peu seulement que nous le voulions. » (Bronner, 2006 : 3).

En plus de ces définitions des croyances, je m'appuie sur des indicateurs permettant d'approcher empiriquement l'étude des croyances et d'étudier leur « profil fonctionnel » (Bronner, 2003). Les indicateurs présentés ci-dessous sont issus de l'étude sur les croyances réalisée par Milot et Lemieux (1992). Ils constituent l'apport théorique sur lequel s'appuient les objectifs de la recherche et à partir duquel la grille d'entretien a été élaborée.

Premièrement, l'analyse des croyances implique de relever les *énoncés* de croyances auxquels adhère l'individu. Cet exercice permet de cerner le cadre discursif à partir duquel l'individu se situe (Milot, 1992a). L'identification des principaux énoncés de croyances renseigne sur le ou les bassin(s) de ressources symboliques dans lequel (lesquels) sont puisés les référents faisant l'objet d'une appropriation.

Deuxièmement, cette analyse vise à saisir la *provenance* des croyances et la qualité de leur *enracinement* (Milot, 1992a). Elle vise à exposer le contexte qui a mené à l'adhésion à ces croyances, soit à déterminer ce qui, dans la trajectoire de l'individu,

l'a amené à s'approprier une croyance. L'étude de l'enracinement des croyances se base sur l'évolution de la croyance, c'est-à-dire sur l'identification de facteurs d'évolution ayant entraîné une inflexion des contenus de croyances (Milot, 1992a : 106). Elle vise à identifier s'il y a évocation d'évènements biographiques entraînant une modification des contenus de croyances.

Troisièmement, cette analyse s'oriente sur le fondement de la *certitude* dont font l'objet les croyances (Milot, 1992a). Elle vise à exposer les sources de légitimité sur lesquelles s'appuie l'individu pour attester de ses croyances. L'étude du fondement de la certitude fait directement écho aux « bonnes raisons » de croire, elle repose sur l'identification des régimes de validation du croire mobilisés par l'individu (Hervieu-Léger, 2009).

Quatrièmement, cette analyse se penche sur la question de la *portée mobilisatrice* des croyances. Elle repose sur le constat que certaines croyances ont des effets mobilisateurs, qu'elles peuvent influencer l'orientation des décisions d'un individu et motiver son action dans différents registres d'expérience (Bronner, 2006; 2003 : 2; Lemieux, 1992a : 8 et 59; Milot, 1992a). Si certaines croyances suscitent des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables (Geertz, 1972), toutes les croyances n'ont pas des effets mobilisateurs – plusieurs ne constituant qu'une représentation passive du monde, par exemple, croire que des dieux ont créé le monde dans des temps immémoriaux. Pour vérifier si une croyance a un effet mobilisateur, il faut s'intéresser à la nature des comportements inférés, à la qualité et au type de mobilisation, ainsi qu'aux résultats expérimentés ou espérés par l'individu (Milot, 1992a : 102). L'étude de l'effet mobilisateur des croyances permet d'évaluer l'impact estimé des croyances dans différents registres d'expérience à travers l'analyse des choix et des actions qu'un individu considère poser en lien avec ses croyances.

Finalement, cette analyse se penche sur le thème de la fonctionnalité des croyances. Elle vise à déterminer l'*impact* des croyances dans différents registres d'expérience (par exemple, le rapport au corps, le rapport à autrui, l'identité) à partir des raisons avancées par les individus lorsqu'ils affirment que leurs croyances sont importantes (Milot, 1992 : 106). Elle s'appuie sur l'étude de la portée des croyances, de leur envergure et de leur intensité en cherchant à déterminer si les croyances concernent plusieurs registres d'expériences ou sont circonscrites à des enjeux limités (*Idem*).

En plus des définitions opérationnelles retenues et des indicateurs dégagés, un dernier élément doit être soulevé, soit le problème que pose l'étude des croyances auprès des croyants. Ce problème repose sur la distinction entre la croyance et la connaissance et a été identifié par Jean Pouillon dans son ouvrage *Le cru et le su*, résumé par la formule « croire c'est croire ne pas croire » (1993 : 10). Si la croyance, telle que définie précédemment, ne relève pas de la logique de la preuve rationnelle par démonstration scientifique, elle n'est pas moins pour le croyant une « évidence première » (Milot, 1992 : 97), une « conviction subjective [qui, bien que] dénuée de certitude objective » (Cuin, 2013 : 82), peut se présenter, du point de vue croyant, sous la forme d'un savoir. Or, selon Pouillon, si le croyant est conscient que l'objet de sa croyance est une réalité différente de celle qui se démontre et se vérifie par le savoir scientifique, seul l'incroyant considère que le croyant croit :

Nous ne disons pas que nous croyons, précisément parce que nous croyons ne pas croire, parce que nous sommes convaincus de dire les choses comme elles sont. C'est pourquoi seul l'incroyant croit que le croyant croit. La croyance ne se dit pas, ne peut se dire telle, lorsqu'elle s'appuie sur une confiance spontanée dans la solidité, la fiabilité de l'ordre des choses tel qu'il nous apparaît. (Pouillon, 1993 : 26)

Le problème de la distinction entre le savoir et la croyance sous-tend, conséquemment, la réduction, par l'incroyant, « à une simple croyance ce qui pour le croyant est comme un savoir » (Pouillon, 1993 : 32). Pour l'étude des croyances, cela peut impliquer une

difficulté pour le croyant à identifier ses croyances ou encore le refus d'employer le terme « croyance » pour rendre compte de ce qui lui apparaît comme une connaissance.

2.2.2 Identité

Le concept d'identité a été introduit dans les sciences humaines par Erick Erikson dans les années 1950, pour ensuite se diffuser massivement à partir des années 1960 (Halpern, 2009). Néanmoins, si les publications sur l'identité abondent aujourd'hui, elles ne « fixent » toujours pas le sens de ce concept (Mucchielli, 2011). Parmi les principales définitions proposées en sociologie les dimensions subjective (l'identité personnelle) et objective (l'identité sociale) de l'identité sont souvent retenues, la première étant présentée comme appropriée, revendiquée ou choisie et référant à la perception et la définition de soi par l'acteur, la seconde étant présentée comme prescrite, assignée ou héritée et référant à des caractéristiques, comme des attributs personnels, des rôles, des statuts, faisant l'objet d'une attribution par autrui¹³.

Pour éclairer ces dimensions de l'identité, je porte mon attention sur trois aspects : l'identité en tant que construction sociale située, l'identité en tant que processus dynamique et l'identité en tant que processus relationnel. Avant d'aborder spécifiquement chacun des aspects, je propose une première définition de l'identité qui illustre ce que Nicole Gallant désigne comme « l'interaction dynamique » entre l'histoire biographique personnelle, le contexte historique et social et la dimension

¹³ Selon Catherine Halpern s'est essentiellement à partir de l'interactionnisme symbolique, sous l'impulsion de Margaret Mead, Georges Herbert Mead, Robert K. Merton, Erving Goffman et Peter Berger que la notion d'identité a intégré le vocabulaire sociologique (2009 : 9). Bien que je ne mobilise pas un cadre interactionniste symbolique, je m'appuie sur les acquis dégagés par ce courant en ce qui a trait à la définition de l'identité, les travaux empiriques consultés sur les jeunes, la religion et l'identité (cités précédemment) ayant fréquemment des parentés avec ces auteurs classiques ou référant aux travaux de Claude Dubar, qui lui-même se base, en grande partie, sur ces mêmes auteurs.

relationnelle (2013 : 212). La définition proposée par Claude Dubar englobe l'ensemble des aspects traités ci-dessous :

L'identité n'est rien d'autre que le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, de divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions. (Dubar, 2010b :105).

Cette définition a l'intérêt de reconnaître le rôle actif de l'acteur dans le processus de construction identitaire. Elle permet de porter une attention particulière aux identifications que l'acteur élabore pour lui-même et pour les autres, de même qu'aux significations qu'il leur attribue, tout en considérant que les identifications formulées se font à partir de catégories socialement disponibles, catégories qui sont véhiculées dans des dynamiques relationnelles.

En opposition aux approches substantialistes ou essentialistes, j'aborde l'identité dans une perspective constructiviste et nominaliste où l'identité est conceptualisée en tant que construction sociale et langagière devant être mise en relation avec son contexte d'émergence (Dubar, 2010b : 12). Je retiens donc que l'identité est une construction sociale qui se forge au sein d'un contexte objectif donné (Gallant et Pilote, 2013 : 4), c'est-à-dire qu'elle est le « résultat d'une identification contingente » (Dubar, 2010a : 3). Le caractère situé de l'identité repose sur la production, par des « structures sociales historiques spécifiques » de « types d'identités » qu'il est possible d'observer à travers des cas individuels (Berger et Luckmann, 2006 : 285). Ces « types » correspondent à des « formes d'identification personnelle, socialement identifiables » (Dubar, 2010b : 11). Il s'agit d'un « contexte objectif qui balise les choix possibles » ou, en d'autres mot, un « univers des possibles » qui cadre les identifications que les acteurs s'approprient ou reçoivent des autres (Gallant et Pilote, 2013 : 4; Gallant, 2013 : 212).

Je retiens également que l'identité est un processus dynamique, donc une composante jamais définitivement fixée. Le processus de construction identitaire, de déconstruction et de reconstruction se déploie sur l'ensemble de la vie, l'identité étant « le produit de socialisations successives » (Dubar, 2010b : 10-15). Ainsi conceptualisée, la construction de l'identité est intimement liée à la socialisation. À travers les différentes phases de socialisation, l'acteur intériorise en s'identifiant subjectivement aux autres les rôles qui sont attendus de lui et les normes qui y sont associées (Berger et Luckmann, 2006 : 237). Cette intériorisation des identifications se fait dans un mouvement de différenciation-identification (Dubar, 2010a; Kunnen et Bosma, 2006; Marc, 2009) où l'acteur est amené à se singulariser en affirmant sa différence vis-à-vis quelqu'un ou quelque chose et à s'identifier à quelqu'un ou quelque chose à partir d'un point commun, une appartenance commune – ce qui le rend semblable. (Dubar, 2010a : 3; Lipiansky, 1990). Il s'agit là du paradoxe de l'identité, l'identité relevant de l'unique et de l'identique (Marc, 2009). Ce mouvement de distinction-identification éclaire la construction de l'identité en tant que processus dynamique dans la mesure où il permet d'expliquer les fluctuations de l'identité en fonction de la trajectoire biographique des acteurs¹⁴ (*Ibid.* : 35). C'est ce qui fait de l'identité le produit d'une interaction dynamique entre le contexte social, les trajectoires biographiques singulières et les interactions sociales.

Si l'identité fluctue selon les rencontres, c'est qu'il s'agit d'un construit relationnel (Kunnen et Bosman, 2006). L'identité se définit dans l'altérité, dans le rapport à autrui (Dubar, 2010a : 3; Lipiansky, 1990). La dimension relationnelle de l'identité repose sur sa construction à partir des interactions sociales, à partir d'un dialogue avec « les autres qui comptent » (Taylor, 2009). En effet, c'est dans le rapport qu'il entretient à autrui que l'acteur est amené à affirmer sa différence. C'est avec autrui que l'acteur

¹⁴ Ces fluctuations peuvent relever du type de profession, du statut socio-économique, de l'état civil, de la parentalité, de l'affiliation idéologique ou religieuse, de l'état de santé et d'événements divers.

« négocie » les identificateurs qui lui permettent de construire son identité (Kunnen et Bosma, 2006 : 184). Cette dimension relationnelle de l'identité s'éclaire par la distinction développée par Claude Dubar entre l'identité « pour soi » et l'identité « pour autrui » (Dubar, 2010a et b)¹⁵ :

Ces manières d'identifier sont de deux types : les identifications attribuées par les autres (ce que j'appelle « *identités pour autrui* ») et les identifications revendiquées par soi-même (« *identités pour soi* »). On peut toujours, en effet, accepter ou refuser les identités qu'on vous attribue. On peut s'identifier soi-même autrement que ne le font les autres. (Dubar, 2010a : 3)

Cette distinction met en tension les identités prescrites, assignées ou héritées et les identités appropriées, revendiquées ou choisies. Elle se décline, chez Dubar (2010a), à partir du passage d'un mode d'identification caractérisé par des identifications de type communautaire à un mode d'identification caractérisé par des identifications de type sociétaire.¹⁶ Pour Dubar, les formes communautaires renvoient à « la croyance dans l'existence de groupements appelés "communautés" considérés comme des systèmes de places et de noms préassignés aux individus et se reproduisant à l'identique à travers les générations ». Quant aux formes sociétaires, elles « supposent l'existence de collectifs multiples, variables, éphémères auxquelles les individus adhèrent pour des périodes limitées et qui leur fournissent des ressources d'identification qu'ils gèrent de manière diverse et provisoire. » Ce passage marque la primauté des identifications individuelles, les identités « pour soi », sur les identifications collectives, les identités « pour autrui » (Dubar, 2010a : 5)¹⁷. Il implique que s'il y a toujours présences

¹⁵ Les identités « pour soi » et « pour autrui », telles que conceptualisées par Claude Dubar, font référence aux identités « réelle » et « virtuelle » telles que développées par Erving Goffman dans son ouvrage *Stigmate, Les usages sociaux des handicaps* (2007 : 12) où il fait reposer l'identité virtuelle sur une attribution en provenance d'autrui et l'identité réelle sur les attributs qui sont réellement possédés par l'acteur.

¹⁶ L'identification de type communautaire et de type sociétaire repose chez Dubar, sur la distinction entre les structures sociales communautaire et sociétaire identifiées par Max Weber dans son ouvrage *Économie et Société* (1971).

¹⁷ La primauté des identifications individuelles repose sur « la croyance dans l'identité personnelle qui conditionne les formes d'identification sociétaire aux divers groupes (familiaux, professionnels,

d'identités héritées, celles-ci tendent à être perçues comme résultant de choix personnels, répondant à l'impératif de construire son identité personnelle (Dubar, 2010a : 5 et 163). L'identité individuelle apparaît donc ici à la fois comme le résultat d'un héritage et d'une construction individuelle (Campiche, 1997 : 169), c'est-à-dire qu'elle est le produit à la fois d'identifications assignées par des « actes d'attribution » et d'identifications choisies par des « actes d'appartenance » (Dubar, 2010b : 105). L'assignation identitaire ne se fait pas à l'insu de l'acteur, ce dernier peut choisir de s'approprier ou de refuser l'identité assignée (Gallant, 2013 : 219; Dubar, 2010a : 3). Or, l'assignation d'une identité implique d'attribuer à l'acteur une « place spécifique dans le monde » (Berger et Luckmann, 2006 : 228) et s'inscrit dans des rapports de force où sont négociées les catégories d'identification (Dubar, 2010b : 106). La plupart du temps se produisent des situations où il y a un écart entre l'identité assignée par autrui et celle revendiquée par soi. Cet écart peut se manifester en raison d'un désaccord au niveau des catégories employées (par exemple, lors de la désignation d'autrui par des catégories véhiculant des préjugés ou des stéréotypes), mais peut se manifester par une exacerbation d'une composante identitaire (par exemple, la composante religieuse), au détriment d'autres composantes, conduisant à une réduction de la complexité de l'identité d'un acteur (Antonius : 2008 :14). Dans ces situations, l'acteur est amené à adopter des réactions défensives que Mucchielli regroupe en trois grandes catégories :

les mises à distance (l'autre menaçant est attaqué, intimidé ou fuit); les immobilisations (on s'inhibe, se dissimule ou se rétracte devant la menace pour l'éviter) et les rapprochements (on se conforme ou se justifie pour neutraliser la mise en cause). (2011 : 117)

Ces stratégies défensives sont mises en lumière à partir du concept de stratégies identitaires. (Camilleri, 1990; Lipiansky, 1990; Toboada-Leonetti, 1990). Selon la

religieux, politiques, etc.) considérées comme des résultantes de choix personnels et non comme des assignations héritées. » (Dubar, 2010a : 5).

définition de Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez (1990), les stratégies identitaires sont :

des procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des, finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire en fonction des différentes déterminations (socio-historiques, culturelles, psychologiques) de cette situation. (Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez, 1990 : 24)

En ce sens, les stratégies identitaires correspondent à des « transactions internes » (subjectives) et des « transactions externes » (objectives) effectuées en vue de réduire l'écart, les premières « visant à tenter d'assimiler l'identité-pour-autrui à l'identité-pour-soi » et les secondes « visant à tenter d'accommoder l'identité pour soi à l'identité pour autrui » (Dubar, 2010b : 107). Concrètement, ces stratégies identitaires se traduisent par le jeu entre différentes identifications, c'est-à-dire par la mise en saillance par l'acteur des appartenances qui lui semblent les mieux adaptées aux contextes, aux circonstances et à ses interlocuteurs. (Gallant, 2013 : 214). Ce jeu entre différentes appartenances amène à considérer l'identité comme un « construit unique » au sein duquel se recoupent et s'enchevêtrent plusieurs appartenances qui, une fois agencées, produisent différentes configurations identitaires (Gallant et Pilote, 2013 : 5; Dubar, 2010a : 6). Ainsi, l'identité est unique et elle est également plurielle (Mucchielli, 2011), puisque composée de multiples appartenances pouvant être cumulatives (Meintel, 2000). Ces appartenances identitaires peuvent être étudiées par le biais des registres identitaires que sont le sexe, la classe, la religion ou la langue (Gallant, 2002 et Michaud, 1978 cités dans Gallant et Pilote, 2013 : 5). Les stratégies identitaires que déploient les acteurs témoignent de la manière par laquelle les différents registres d'appartenances sont combinés, voire enchevêtrés, en une identité unique, variant selon les contextes et les interlocuteurs.

2.3 Récapitulatif : apports théoriques et empiriques retenus

Aux fins de l'analyse, je retiens la littérature théorique et empirique évoquée précédemment sur les jeunes et les religions. Je m'appuie sur la littérature produite sur le phénomène de l'individualisation du religieux, particulièrement sur les implications que génère ce phénomène concernant la transmission religieuse, le rapport entretenu aux traditions religieuses instituées, l'expérience religieuse en contexte sécularisé et l'articulation entre jeunesse, religion et identité. Je retiens que les croyances sont des énoncés qui, bien qu'étrangers à la vérification, ont une existence objective pour ceux qui y adhèrent et peuvent avoir des effets mobilisateurs sur leurs actions. Je retiens également que l'identité est une construction sociale, située, dynamique, relationnelle et unique et que la religion représente un registre identitaire pouvant être étudié à l'aide d'indicateurs empiriques.

Je choisis d'employer le terme « croyances religieuses » en faisant référence aux croyances qui sont traditionnellement associées aux traditions religieuses instituées, mais aussi aux croyances que l'on pourrait désigner comme « spirituelles » et qui sont parfois associées à la sphère plus diffuse de la spiritualité. Ce choix repose sur une difficulté à identifier des catégories analytiques à partir desquelles décrire et expliquer les transformations récentes du phénomène religieux. (Hervieu-Léger, 1999). Le concept de religion, dans son acceptation sociologique, désigne à la fois ce qui relève des traditions religieuses instituées et de la sphère de la spiritualité. Or, dans l'usage commun, la tendance relativement récente (section 2.1.2) à préférer qualifier sa démarche de spirituelle plutôt que de religieuse marque une distinction entre religion et spiritualité dans le discours des acteurs¹⁸. Si dans la littérature scientifique certains auteurs reprennent cette distinction pour s'adapter au vocabulaire produit par les

¹⁸ Comme abordé précédemment à la sous-section 2.1.2, dans le sens commun, le terme religion est généralement associé aux traditions religieuses instituées alors que le terme spiritualité semble davantage s'articuler autour de l'individu (Voyé, 2008).

acteurs sociaux, je retiens que le concept de religion est toujours adéquat pour désigner les croyances telles qu'elles sont susceptibles d'apparaître dans le discours des acteurs, c'est-à-dire tant « spirituelles » que « religieuses ». Ceci est justifié par le constat que, même si le terme « spiritualité » est très présent dans l'usage commun, et de plus en plus dans la littérature scientifique, « un travail rigoureux de définition et de théorisation de ce qu'est la spiritualité reste à accomplir. Le concept demeure souvent non thématiqué, faisant de cela référence au champ vague circonscrit par l'usage dans le sens commun. » (Martel-Reny, 2008 : 69). C'est ce qui explique que tout en conservant le vocabulaire employé par les répondants dans les extraits de verbatim¹⁹, je retiens le terme croyance religieuse en considérant, à l'instar de Clifford Geertz (2012), que le vocabulaire du chercheur n'est pas un décalque des termes employés par les acteurs.

¹⁹ J'ai également choisi, pour faciliter le terrain de la recherche et pour inclure les jeunes qui se réfèrent ou non aux traditions religieuses instituées, de conserver les termes « religion » et « spiritualité » dans les documents de présentation de la recherche, de même que dans le titre et dans le résumé du mémoire.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

Ce mémoire est orienté sur la compréhension du sens que de jeunes croyants donnent à leur identification religieuse et à leurs croyances religieuses. Pour dégager ce sens, il se base sur des entretiens semi-directifs au travers desquels ont été explorés les motifs qui mènent ces jeunes à adhérer à des croyances religieuses et les significations qu'ils associent à celles-ci. Le travail de compréhension prend appui sur la comparaison de témoignages issus de plusieurs entretiens individuels et contextualise ces témoignages à l'aide de travaux théoriques et empiriques réalisés sur la religiosité contemporaine et la jeunesse.

3.1 Recherche qualitative et compréhensive

Ce mémoire repose sur une collecte de données qualitatives et sur une analyse qualitative de ces données. En effet, les instruments et méthodes utilisés ont pour objectif de collecter des données qualitatives (Paillé et Mucchielli, 2012), soit des données « faites de mots » (Miles et Huberman, 2003 : 34). Et, ces données sont analysées à partir des capacités de l'esprit du chercheur (Paillé et Mucchielli, 2012 : 13), c'est-à-dire de « la présence humaine et la capacité d'empathie, d'une part, et de l'intelligence inductive et généralisante, d'autre part » (Mucchielli, 1991 : 3 et 91). Dans la lignée de la sociologie compréhensive telle qu'héritée par Max Weber (1965) l'analyse de ces données est axée sur la compréhension du sens que les acteurs donnent à leurs pratiques. Elle est basée sur l'interprétation, en compréhension, des significations produites et véhiculées par ces acteurs (Paillé et Mucchielli, 2012 : 40).

Ce mémoire est donc orienté sur l'interprétation d'un phénomène social à partir des significations que les acteurs en donnent (Deslauriers, 1991).

3.2 Population et échantillon

La population de l'étude est composée de jeunes femmes et de jeunes hommes qui s'identifient en tant que croyants. Le plan d'échantillonnage retenu est de type non probabiliste (Deslauriers, 1991). L'échantillon a été constitué, à l'été 2014, par volontariat, par orientation expertisée et par boule de neige (Miles et Huberman, 2003). Il est composé de jeunes femmes et de jeunes hommes âgés entre 18 et 25 ans qui affirment adhérer à des croyances religieuses. Ce sont des étudiants de premier et de deuxième cycle universitaire, rencontrés à Montréal par l'entremise du réseau associatif universitaire. Ces jeunes sont de différentes origines ethno-culturelles et s'identifient à différentes traditions religieuses instituées²⁰. Quoique l'échantillon ne puisse prétendre à la représentativité, j'ai voulu optimiser les différences d'appartenance confessionnelle et d'origine ethnoculturelle.

Premièrement, l'adhésion à des croyances religieuses est un critère déterminant pour la constitution de l'échantillon. Cette adhésion repose sur une auto-identification dans la mesure où il s'agit de jeunes qui considèrent adhérer à des croyances religieuses. Le choix de l'auto-identification s'explique par la volonté de recruter des participants dont les témoignages sont susceptibles d'éclairer les enjeux soulevés par le mémoire, mais aussi par les difficultés que pose l'identification de croyants si on procède par une recherche au hasard.

²⁰ Pour conserver l'anonymat des répondants, les groupes associatifs à partir desquels ils ont été recrutés de même que leur université d'attache respective ne sont pas identifiés dans le mémoire. Seule l'affiliation religieuse des répondants est mentionnée.

Deuxièmement, bien que le terme « jeune » soit admis dans le sens commun, il s'agit d'un objet difficile à cerner sur le plan empirique notamment parce qu'il désigne des individus aux caractéristiques hétérogènes, par ailleurs regroupés par des bornes d'âges variables et situées. (Gallant, 2011; Van de Velde, 2008; Gauthier et Bernier, 1997). Afin de permettre l'opérationnalisation de la catégorie jeunesse, je retiens que la jeunesse s'échelonne entre les âges de 15 à 35 ans. J'opte pour ces bornes d'âge puisqu'elles me semblent être les plus usuelles dans la littérature scientifique et puisqu'elles sont celles adoptées par Statistique Canada. Néanmoins, j'opère un second découpage et ne conserve que les jeunes âgés entre 18 et 25 ans, puisque ces bornes d'âges correspondent approximativement aux moments où les jeunes, en majorité, entrent au baccalauréat et terminent leur maîtrise (Meghan, 2010).

Troisièmement, le choix d'un échantillon d'étudiants de premier et de deuxième cycle universitaire s'explique par différentes raisons. Ce choix repose d'abord sur des considérations pratiques qui sont liées à l'accessibilité. Le milieu associatif universitaire²¹ permet de rejoindre des jeunes qui s'identifient en tant que croyants. Par le biais du milieu associatif, j'ai pu rencontrer des jeunes qui fréquentent des associations religieuses ou spirituelles et des jeunes qui fréquentent divers groupes qui sont en contact avec ces associations. Grâce aux activités organisées par ces associations, j'ai pris contact avec différents jeunes intéressés à participer à la recherche²². Aussi, s'il répond d'abord à des considérations liées à l'accessibilité, le choix d'un échantillon composé d'étudiants universitaires répond à une volonté de

²¹ Plusieurs dizaines d'associations religieuses représentant une diversité d'appartenance prennent part aux milieux associatifs universitaires montréalais en tant que « groupe d'intérêt ».

²² Lors du recrutement des répondants, une affiche de présentation de la recherche a été distribuée, celle-ci expliquait les objectifs principaux de la recherche de même que les modalités qu'impliquait la participation à celle-ci. Ce document qui était remis aux intéressés a constitué un support permettant d'expliquer autant ce qui était attendu des répondants que leurs droits en tant que participants à la recherche. Les informations nécessaires au consentement libre et éclairé des répondants ont été transmises en personne et par l'entremise d'une version imprimée de l'affiche de présentation ou encore, au téléphone et à partir de l'affiche de présentation envoyée par voie électronique.

conserver une certaine homogénéité à des fins d'analyse et de comparaison. D'abord, la manière dont je circonscris la jeunesse permettrait d'intégrer des étudiants du niveau collégial. Néanmoins, comme une partie de la population collégiale n'a pas atteint l'âge de la majorité, des considérations éthiques compliquent l'obtention des autorisations et m'ont amenée à écarter cette population. Aussi, j'ai choisi d'exclure les étudiants du troisième cycle universitaire afin de conserver une uniformité dans les conditions de vie des répondants²³. Finalement, le choix d'un échantillon composé exclusivement d'étudiants universitaires est basé sur la présence d'études statistiques qui lie le niveau de scolarité au rapport à la religion (Hill, 2011, 2009; Maryl et Uecker, 2011; McFarland, Wright, Weakliem, 2010; Maryl et Odeur, 2009), bien que l'impact du niveau de scolarité des répondants sur les résultats de la recherche soit difficilement mesurable puisque la recherche ne permet pas la comparaison avec des répondants non universitaires.

Quatrièmement, l'échantillon est composé d'un nombre égal de femmes et d'hommes, soit six femmes et six hommes. Le choix d'un échantillon composé de femmes et d'hommes s'explique par la volonté de ne pas faire du genre un critère discriminant et d'obtenir un portrait de l'expérience religieuse tel que vécue par de jeunes femmes et de jeunes hommes.

Cinquièmement, les jeunes de l'échantillon sont de différentes origines ethno-culturelles. Sur un échantillon de douze répondants, trois sont immigrants et quatre sont de la deuxième génération issue de l'immigration. De façon analogue au genre, ce

²³ Cette décision prend appui sur les productions de Statistique Canada, par l'entremise desquelles il est possible de constater que la majorité des seuils biographiques semblent se franchir autour de l'âge de 25 ans. Ces seuils concernent la décohabitation parentale, la fin des études, l'entrée dans la vie active, le début d'une relation de couple stable et la parentalité. Ils permettent de rendre compte d'un écart prononcé dans les conditions de vie des jeunes de 20 à 24 ans et de celles de ceux de 25 à 29 ans. Comme j'oppose deux populations étudiantes, les différences attendues sont relatives au lieu d'habitation, à l'état civil et à la parentalité.

choix est justifié par une volonté de ne pas faire de l'origine ethnique ou de l'expérience migratoire des critères discriminants. Pour conserver une certaine homogénéité dans l'élaboration de l'échantillon et éviter les biais liés à une immigration trop récente, il a été décidé de retenir la participation de jeunes étant au Québec depuis plusieurs années. L'objectif était de composer un échantillon de répondants ayant évolué suffisamment longtemps dans un environnement sécularisé et ayant côtoyé les discours dominants sur la religion au Québec.

Finalement, l'échantillon est composé de jeunes qui se réfèrent à différentes traditions religieuses instituées relevant des traditions abrahamiques. Sur les douze répondants, cinq se réfèrent au protestantisme évangélique, quatre au catholicisme, deux à l'islam et un au judaïsme²⁴. L'échantillon n'a pas été constitué avec l'objectif d'être représentatif de la répartition de l'identification religieuse dans la société québécoise. Néanmoins, cette répartition explique, en partie, la présence d'une majorité de chrétiens au sein de l'échantillon²⁵. Si l'auto-identification croyante est un critère de sélection, la référence à une tradition religieuse instituée apparaît plutôt comme une caractéristique de l'échantillon. L'affiliation à une tradition religieuse instituée n'a pas été érigée en critère de sélection pour permettre d'inclure à la fois les jeunes qui inscrivent leur démarche au sein des institutions religieuses et ceux qui mènent leur démarche en marge de ces institutions. La composition d'un échantillon de répondants

²⁴ Dans certains cas, l'affiliation religieuse est énoncée par les répondants dans les termes repris ici pour les désigner. Par contre, certains répondants n'emploient pas, pour eux-mêmes, les catégories retenues. Aux fins de l'analyse, même si cela ne correspond pas toujours à l'auto-désignation des répondants, la filiation du point de vue de la tradition instituée a été identifiée. Tout au long du mémoire, les extraits de verbatim sont suivis de prénoms fictifs et d'une identification de la tradition instituée à laquelle les répondants se réfèrent respectivement.

²⁵ Sarah Wilkins-Laflamme (2014) a compilé à partir de l'Enquête nationale auprès des ménages (ENM) de 2011 de Statistique Canada le pourcentage d'affiliation religieuse, au Québec, pour les principales traditions religieuses. L'affiliation religieuse est de 74,7% pour le catholicisme, de 0,4% pour l'Église unie, 1,0% pour l'Église anglicane, 0,5% pour l'Église baptiste et 5,6% pour les autres chrétiens, de 3,2% pour l'islam et de 1,1% pour le judaïsme. Il s'agit de résultats comparables à ceux présentés à la section 1.1, pour les jeunes de 15-24 ans.

s'identifiant à des traditions religieuses s'explique par la manière par laquelle le recrutement des participants a été réalisé, c'est-à-dire par le choix, comme lieux de recrutement, de milieux associatifs où les traditions monothéistes sont majoritaires. À la taille de l'échantillon et dans les limites de sa portée, les différences observées entre les traditions religieuses de référence sont soulevées au cours de l'analyse.

3.3 Entretiens semi-dirigés

L'entretien a été privilégié comme méthode de cueillette d'information (Mucchielli, 1991 : 28). En effet, la collecte des données repose sur une série de douze entretiens semi-dirigés (Deslauriers, 1991) réalisés durant l'été 2014. Ces entretiens d'une durée approximative de 90 minutes chacun ont eu lieu lors d'une seule séance. Ils se sont déroulés dans un lieu convenu d'un commun accord avec les participants, généralement dans des locaux rendus accessibles par l'université fréquentée par les répondants²⁶.

Les entretiens ont été réalisés à partir d'une grille d'entretien (voir Annexe B) inspirée de celle de l'étude sur les croyances réalisée au début des années 1990 par Micheline Milot, Raymond Lemieux et leur groupe de recherche (1992). La grille d'entretien est orientée vers les significations que les répondants attribuent à leurs croyances. Elle porte sur les croyances et leur impact potentiel sur différents registres d'expérience et vise à dégager des indicateurs qui permettent de comprendre, entre autres, l'impact des croyances sur les processus de construction identitaire. La grille d'entretien est composée de quatre grandes sections et vise à cerner : 1) les conceptions de la religion, de la spiritualité et des croyances; 2) les contenus de croyances et leur explication; 3) la provenance des croyances, l'évolution des croyances et l'attestation des croyances;

²⁶ Le choix d'un local fourni par l'université répondait à des considérations pratiques, il s'agissait d'un lieu connu et facilement accessible pour les répondants en plus d'être un environnement calme où la confidentialité de leurs propos respectifs pouvait être assurée.

4) l'impact attribué aux croyances dans différents registres d'expérience, dont celui de la construction identitaire.

Les questions de la première section ont une fonction d'introduction, mais visent également à saisir les conceptions de la religion, de la spiritualité et des croyances des répondants. Elles tentent de cerner les significations que les répondants attribuent aux termes « religion », « spiritualité » et « croyance » et à chercher à informer sur le rapport que ces derniers entretiennent au religieux. En effet, elles sont susceptibles d'éclairer le positionnement des répondants vis-à-vis l'institution religieuse et de susciter, le cas échéant, l'affirmation de leur adhésion à une tradition religieuse instituée.

Les questions de la deuxième section visent à cerner les contenus et la signification des croyances formulés par les répondants. Elles sont à mettre en relation avec la manière dont les répondants conçoivent le terme « croyance ». Ces questions sont essentiellement orientées sur l'aspect substantif des croyances. Elles visent à dégager un portrait des principaux énoncés de croyances formulés par les répondants²⁷.

Les questions de la troisième section ont pour objectif d'identifier la provenance des croyances et les fondements de leur légitimation. Elles contribuent à reconstituer lors de l'entretien le récit du parcours qui a mené les répondants à s'affirmer en tant que croyants. Ces questions renseignent sur le type de socialisation religieuse reçue durant la socialisation primaire. Elles visent à accéder au point de vue des répondants sur la réaction de leur entourage immédiat vis-à-vis leur identification en tant que croyants. Elles permettent d'évaluer si les répondants fréquentent d'autres croyants ou une

²⁷ L'objectif n'est pas de dresser un portrait exhaustif du système de croyances des répondants. Comme les croyances ne sont pas toujours portées à l'attention de celui qui les mobilise (Bronner, 2006) une étude, même si axée uniquement sur les contenus de croyances, pourrait difficilement prétendre cerner ces contenus de manière exhaustive.

communauté de croyants. En plus de permettre une meilleure compréhension de la provenance et du fondement des croyances, ces questions ont aussi pour visée de sonder l'existence et le rôle de dynamiques relationnelles sur l'adhésion aux croyances religieuses.

Les questions de la quatrième section sont axées sur l'évaluation du profil fonctionnel des croyances. Elles visent à estimer l'importance que les répondants accordent à leurs croyances, l'impact qu'ils attribuent à ces dernières dans différents registres d'expérience, de même que leur centralité et leur portée mobilisatrice. Elles visent à révéler les motivations qui suscitent l'adhésion à ces croyances et ont pour objectif de cerner l'influence que les répondants accordent à leurs croyances sur la prise de décision, la projection de soi dans l'avenir, la hiérarchisation des valeurs, l'adhésion à des conceptions éthiques, le rapport à autrui et la perception et la définition de soi. Ces questions sont orientées vers l'élaboration d'indicateurs permettant d'interpréter l'impact des croyances sur le processus de construction identitaire.

En ce qui a trait au déroulement des entretiens, les répondants fournissaient pour la plupart des réponses détaillées. Il n'y a pas eu de problèmes majeurs avec la grille d'entretien, qui a d'ailleurs été suivie de près. Certaines questions ont été ajustées, par exemple, un vocabulaire plus soutenu a été modifié pour l'utilisation de termes plus usuels. J'ai adopté une manière de procéder similaire pour l'ensemble des entretiens. Néanmoins, l'ordre des questions abordées a varié légèrement selon les thèmes évoqués par les répondants, lorsque ces derniers évoquaient des éléments pertinents ou devançaient des questions que je souhaitais leur adresser en cours d'entrevue. J'ai choisi de ne pas interrompre le fil de leur pensée et d'adapter la grille d'entretiens en cours de rencontre. Cette manière de procéder a bien fonctionné, j'ai pu facilement m'assurer que l'ensemble des thèmes était couvert en effectuant un retour sur les

questions abordées lors de moments opportuns et, parfois, en reprenant simplement les questions manquantes à la fin de l'entrevue.

3.4 Analyse et interprétation des données

L'interprétation des données repose sur une analyse thématique et une analyse conceptuelle. L'analyse thématique vise à dégager un portrait du corpus étudié à partir de l'identification de thèmes représentatifs de son contenu et l'analyse conceptuelle vise à proposer une théorisation qui reconstitue le sens contenu dans le matériau de recherche à partir de catégories conceptuelles (Paillé et Mucchielli, 2012 : 232 et 315). Le choix d'opter pour une analyse thématique et conceptuelle repose sur la volonté de comprendre les significations produites par les répondants et d'établir les liens avec les apports théoriques recensés (Chapitre II).

3.4.1 Préparation du matériau de recherche

L'étape de la préanalyse (Bardin, 1977) a débuté par la transcription manuelle des verbatim à partir d'un logiciel de traitement de textes non spécialisé. Durant l'étape de la transcription, j'ai pris soin de noter mes observations et différentes pistes de réflexion à explorer. Une fois les verbatim transcrits, j'ai procédé à leur préparation en les disposant dans un tableau à trois colonnes, une colonne pour le « texte », une colonne pour le codage thématique et une colonne pour le codage conceptuel. J'ai découpé les verbatim en unités de sens (Deslauriers, 1991), c'est-à-dire que j'ai établi des démarcations en conservant les verbatim dans leur forme complète. Pour faciliter la manipulation subséquente d'extraits de verbatim, j'ai numéroté ces différentes unités de sens. La préparation du matériau s'est accompagnée de différentes formes de marquage (mise en forme du texte : gras, italique, soulignement, surbrillance et

coloration) par lesquelles les extraits particulièrement évocateurs ont été mis en exergue. Dans la section réservée au codage conceptuel, j'ai inscrit diverses annotations informelles, soit des « notes théoriques » (Deslauriers, 1991 : 62), comme des questionnements et des hypothèses de travail, ainsi que des éléments de comparaison entre les différents verbatim et des références à la littérature. Par ailleurs, l'étape de la préanalyse est celle où les données ont été rendues anonymes. Les verbatim ont été identifiés par des codes alphanumériques qui ont ensuite été remplacés par des prénoms fictifs.

3.4.2 Exploitation du matériau de recherche

Afin d'obtenir une représentation simplifiée du contenu du matériau de recherche (Bardin, 1977 : 120), j'ai procédé au codage de celui-ci. Le codage a été réalisé à partir d'un mode d'inscription en marge (Paillé et Mucchielli, 2012). Il s'est déroulé selon deux opérations distinctes, le codage thématique et le codage conceptuel. Premièrement, le découpage du matériau de recherche s'est fait à un niveau sémantique (Bardin, 1977). J'ai élaboré des catégories thématiques à partir de l'identification de rubriques désignant ce sur quoi portaient les extraits à l'étude, de thèmes explicitant la teneur des propos tenus dans ces extraits et d'énoncés faisant une synthèse des propos (Paillé et Mucchielli, 2012). La classification des thèmes (unités de sens dégagées) s'est faite par différenciation et regroupement par genre (Bardin, 1977 : 104-119). J'ai procédé au codage thématique selon une démarche de thématisation en continu (Paillé et Mucchielli, 2012). Les catégories thématiques élaborées à partir de la lecture répétée des entrevues ont été ajustées au cours du processus. En raison du nombre restreint d'entrevues, le choix de la thématisation en continu s'est avéré pertinent. En plus de fournir une représentation plus exhaustive des thématiques contenues dans le matériau de recherche, ce choix m'a permis de corriger les catégories trop restreintes ou trop englobantes et de m'assurer de l'exclusivité des catégories retenues. J'ai regroupé et

organisé les catégories thématiques en arbre thématique. (Paillé et Mucchielli, 2012 : 275). À partir de la structure de cet arbre thématique, j'ai procédé à la compilation, sous la forme d'un tableau comparatif, des rubriques, des thèmes et des énoncés pour chacun des verbatim. Parallèlement, j'ai procédé à l'inventaire des extraits de verbatim qui m'apparaissaient pertinents pour soutenir l'élaboration des catégories thématiques. Ce travail de synthèse et d'ordonnancement a permis d'obtenir, à partir de catégories thématiques, une représentation des données contenues dans le matériau de recherche. Pour ce qui est du codage conceptuel, il s'est également déroulé selon une démarche itérative. L'élaboration de catégories permettant d'« incarner la signification » et d'« accéder au sens » (Paillé et Mucchielli, 2012 : 316) a nécessité un travail d'aller-retour entre la lecture répétée des verbatim et de l'arbre thématique en construction. Le codage thématique et conceptuel ayant été réalisé selon deux opérations distinctes, mais simultanées, j'ai dû procéder à plusieurs reprises à l'ajustement des catégories dégagées. La définition des catégories et la spécification de leurs propriétés ont donné lieu à un travail d'interprétation et de théorisation se situant au croisement de la déduction interprétative et de l'induction théorisante (Paillé et Mucchielli, 2012 : 328), dans la mesure où les catégories élaborées prennent appui sur des « référents théoriques préconstruits », de même que sur une « construction discursive relativement originale. » (Paillé et Mucchielli, 2012 : 339).

3.4.3 Traitement des résultats de la recherche

La rédaction du chapitre analytique du mémoire s'est avérée une phase d'approfondissement de l'analyse du matériau de recherche, elle a constitué un chevauchement entre l'analyse et la rédaction (Deslauriers, 1991 : 108). À travers l'exercice d'écriture, les catégories thématiques et conceptuelles dégagées ont fait l'objet d'un travail d'articulation. Ces catégories ont été utilisées pour construire un récit argumenté (Paillé et Mucchielli, 2012 : 79), arrimé aux objectifs de la recherche.

Ce travail a permis de reconstituer, du moins en partie, les significations contenues dans le matériau étudié et de produire une interprétation qui éclaire en compréhension les significations dégagées. Chacune des quatre sections du chapitre d'analyse propose une description thématique des données, puis une interprétation basée sur des catégories conceptuelles et appuyée sur des travaux théoriques et empiriques. Ces apports théoriques et empiriques visent à contextualiser les résultats de la recherche, de même qu'à approfondir et valider l'interprétation.

3.5 Éthique de la recherche

La recherche s'est déroulée sous l'encadrement du Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants de la Faculté des sciences humaines. Ce comité a approuvé la tenue de la recherche le 5 mai 2014 en regard du Cadre normatif pour l'éthique de la recherche avec des êtres humains (juin 2012) de l'UQAM. Le numéro de certification attribué est le suivant : FSH-2014-38. L'obtention de la certification éthique a été basée sur la présentation d'un certificat d'accomplissement attestant que j'ai complété avec succès la formation de l'Énoncé de politique des trois Conseils : *éthique de la recherche avec des êtres humains : Formation en éthique de la recherche (EPTC 2 : FER)* et sur la soumission d'un protocole de recherche détaillé²⁸, de la grille d'entretien (voir Annexe B), du formulaire de consentement éthique (voir Annexe C) et de l'affiche de présentation de la recherche (voir Annexe D). La certification éthique a été

²⁸ Le protocole soumis à évaluation contenait, selon les exigences du comité, un résumé du projet de recherche incluant l'objet de l'étude, le cadre conceptuel, les objectifs, la pertinence sociale et scientifique et les modalités de diffusion et de conservation des données. Une attention particulière a été portée à la définition de la population de l'étude, au recrutement des répondants, aux méthodes de collectes de données déployées auprès de ces derniers, à l'évaluation des risques et des avantages liés à la participation à l'étude et aux mesures déployées pour éviter ou réduire les risques encourus par les répondants.

renouvelée pour une année supplémentaire le 14 avril 2015, suite au dépôt d'un rapport d'étape faisant office de demande de renouvellement.

CHAPITRE IV

ANALYSE

L'analyse des résultats de la recherche est articulée autour de grandes sections qui, conformément aux objectifs de la recherche, permettent de mieux comprendre le rapport que les répondants entretiennent à la religion. La première section (4.1), intitulée *Itinéraire de la définition de soi en tant que croyant*, porte sur le parcours qui a amené les répondants à adhérer à des croyances et à s'identifier en tant que croyants. Elle est orientée sur la socialisation religieuse et sur la transmission de référents religieux. La deuxième section (4.2), intitulée *À quoi ces jeunes croient-ils et que pensent-ils de la religion?*, vise à cerner les conceptions de la religion et des croyances auxquelles adhèrent les répondants, à dresser un portrait de leurs croyances et à identifier les fondements de légitimité sur lesquels ils s'appuient pour attester de la validité de ces dernières. La troisième section (4.3), intitulée *Croyances constitutives d'un éthos*, veut déterminer l'impact attribué aux croyances sur différents registres d'expérience, dont celui de la construction identitaire. Elle met en lumière l'impact imputé aux croyances sur les manières de penser, d'agir et d'être des répondants. Finalement, la quatrième section (4.4), intitulée *Être croyant dans une société fortement sécularisée*, veut comprendre l'expérience de l'affirmation religieuse des jeunes dans un environnement sécularisé. Elle porte sur les représentations sociales de la religion, sur la perception des répondants de la réaction de leur entourage vis-à-vis leur identification en tant que croyants et sur les défis que pose l'adhésion à des croyances. Ces quatre sections ont une structure similaire. Elles sont composées d'une première partie où les résultats font l'objet d'une présentation plus substantive et descriptive qui rend compte du point de vue des répondants en s'appuyant sur des extraits de verbatim. Une seconde partie présente des éléments pour une interprétation

plus formelle, les résultats précédemment dégagés y étant analysés en lien avec le cadre conceptuel de la recherche et la littérature recensée.

4.1 Itinéraire de la définition de soi en tant que croyant

Cette section de l'analyse aborde la perception et la représentation que donnent les répondants du parcours qui les a amenés à adhérer à une religion et à s'identifier en tant que croyants. Elle se veut une analyse de l'itinéraire qui marque la définition de soi en tant que croyant. En cherchant à éclairer l'impact de la socialisation primaire sur l'identification religieuse, elle vise à cerner la provenance des croyances, ainsi que les motifs de l'adhésion à celles-ci. Elle met en lumière les motivations explicites et le sens que les répondants confèrent aux différents événements biographiques qui jalonnent ce processus d'identification. Elle repose sur 1) le type de socialisation religieuse dans le parcours des répondants; 2) l'évolution du rapport au religieux; 3) la présentation des motifs que les répondants avancent pour expliquer ce qui les a incités à investir une démarche religieuse et des démarches qu'ils ont entreprises en réaction à cette impulsion et 4) une ouverture sur l'affirmation de soi en tant que croyant.

4.1.1 Socialisation religieuse, entre héritage et choix

L'échantillon de l'étude est composé à la fois de jeunes qui au cours de leur socialisation primaire n'ont pas reçu de socialisation religieuse (4 répondants) et de jeunes qui ont reçu une socialisation religieuse (7 répondants)²⁹. Malgré cette

²⁹ La distinction entre les répondants qui ont reçu une socialisation religieuse et ceux qui n'ont pas reçu une telle socialisation est parfois ténue. Il est difficile d'évaluer s'il y a eu transmission de référents religieux, étant donné que certains parents, même s'ils sont croyants et pratiquants, choisissent de vivre leur religion de manière personnelle en ne cherchant pas à transmettre de référents religieux à leurs enfants. Aux fins de l'analyse, je considère que cette distinction, même si problématique à certains

distinction importante, à différents niveaux, les répondants affirment tous avoir été en contact avec des référents religieux durant leur enfance que ce soit par l'entremise de leurs parents, de leur famille élargie, de l'institution scolaire ou en raison de leur identification à une tradition culturelle. Ainsi, bien que le tiers de l'échantillon affirme ne pas avoir reçu formellement une socialisation religieuse, ces répondants tendent tout de même à rattacher leur identification religieuse à leur socialisation primaire.

Ma mère est très croyante. Elle est plus dans la religion que moi. Elle croit plus. Elle a plus de croyances. [...] À la maison ce n'était pas présent. Il n'y avait pas de pratiques religieuses à la maison. C'était ma mère qui faisait ses choses elle-même. (Éric, catholicisme)

Mes parents ne partagent pas exactement les mêmes croyances. Ils croient qu'il y a un Dieu, mais sans nécessairement le mettre de l'avant. Ils le gardent plus caché. [...] Ils sont catholiques non pratiquants. Il y en a maintenant plusieurs qui se donnent cette appellation-là. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

Certains disent que leurs parents, leur père et/ou leur mère, adhèrent à une tradition religieuse instituée, mais que ceux-ci ne leur ont cependant pas transmis de référents religieux, préférant vivre leur religion de manière privée et/ou étant croyants sans être pratiquants. Quand ce ne sont pas la mère ou le père, c'est parfois une référence à la présence de croyants dans la famille élargie qui est évoquée.

Ma famille ... bien sûr mon [membre de la famille élargie] est prêtre. Mes grands-parents, ses frères et sœurs, sont très croyants. [...] Et puis, j'ai passé deux semaines avec lui, voir : C'est quoi un prêtre à tous les jours? Comment ça vit? Qu'est-ce que ça fait en se levant le matin? Qu'est-ce que ça dit aux gens? (Jean-Philippe, catholicisme)

égards, est féconde dans la mesure où elle permet de dégager deux profils de répondants. Je retiens donc que les répondants qui ont eu une socialisation religieuse sont ceux qui affirment que leurs parents leur ont fourni un environnement familial où la religion était présente, leur ont transmis des croyances ou des connaissances religieuses, les ont incités à des pratiques rituelles ou à la fréquentation de lieux de cultes. Les répondants qui n'ont pas eu de socialisation religieuse sont ceux qui, inversement, n'ont pas évolué dans un environnement où la religion était présente et/ou n'ont pas été incités, de manière significative, à investir une tradition religieuse.

Selon certains répondants, les grands-parents ou encore la famille élargie ont à différents degrés pris part à une forme de socialisation religieuse, ils auraient donc constitué une référence possible. D'autres répondants évoquent leur inscription au sein d'une tradition culturelle. Ils disent se reconnaître dans un groupe d'appartenance à partir duquel ils s'estiment hériter d'un bagage religieux. Leur identification est mise en lien avec la revendication d'un héritage partagé par la communauté ethno-culturelle dont ils considèrent faire partie.

D'où est-ce que ça vient? Je pense que déjà le Québec a une tradition catholique, chrétienne. C'est sûr qu'on a un petit héritage là-dedans. J'ai l'impression que j'ai un peu hérité de la tradition intellectuelle québécoise qui était avant très catholique. (Jean-Philippe, catholicisme)

Aussi, par tradition culturelle, parce que c'était soit la chrétienté, soit l'islam, mais l'islam ça ne fait pas nécessairement partie de ma culture, donc j'étais moins portée à aller vers l'islam. (Judith, protestantisme évangélique)

Deux tiers des répondants affirment avoir eu une socialisation religieuse, la religion était présente à différents degrés durant leur enfance. C'est le cas de Sarah, qui évoque que lorsqu'elle était enfant, « la religion faisait partie de son quotidien ». (Sarah, islam).

On était libre de croire ce que l'on voulait. Moi, je crois à ma façon. Mon frère ne croit pas et mes parents respectent ça. Chacun fait son propre cheminement. Ils nous ont dit : « on vous enseigne telles valeurs » et cela a été toujours de façon très libérale. (François, catholicisme)

C'est eux [Parents] qui nous ont poussés à aller à l'église quand nous étions petits. À l'adolescence, ils m'ont dit : « Ce n'est pas nous qui allons faire ton éducation religieuse, c'est à toi à faire tes choix. J'ai pris la décision de rester là [église] et d'essayer de voir c'était quoi. (Cindy, protestantisme évangélique)

À la maison, ça a toujours été là, la religion. [...] Moi, je continue, j'avais aussi le choix. Je n'ai jamais été forcé à la religion. Quand j'étais petit, c'est plus que ce que tes parents font, tu continues. Mais après quand tu grandis, c'est toi qui prends ton chemin; ou tu peux continuer, ou tu peux arrêter, ou tu peux être plus ou moins stricte. (Alexandre, judaïsme)

Ces répondants jugent entre autres qu'on leur a transmis des croyances, qu'ils ont été incités à suivre des prescriptions religieuses ou à fréquenter des lieux de cultes. La socialisation religieuse prend ici différentes formes et est présentée comme une incitation, mais qui ne repose en aucun cas sur la contrainte. Si l'ensemble des répondants, qu'ils aient reçu une socialisation religieuse ou non, témoignent avoir hérité, à différents degrés, de référents religieux, ils insistent tous également sur leur choix de s'investir dans une démarche religieuse.

4.1.1.1 « Découvrir » une religion³⁰

Pour les répondants qui n'ont pas eu de socialisation religieuse ou en ont eu une relativement faible, les éléments de continuité qu'ils rattachent à leur socialisation primaire peuvent prendre la forme de valeurs acquises durant l'enfance et associées ultérieurement à une tradition religieuse et d'une constance dans les croyances mobilisées ou encore dans les rituels pratiqués. Dans certains cas, ces éléments sont présentés comme un bagage qui aurait été intériorisé, mais qui serait resté plus ou moins latent avant d'être réactualisé des années plus tard. C'est le cas d'Éric (catholicisme) qui dit : « On a tous une spiritualité, parfois on ne s'en rend pas compte. J'en avais sûrement une, fondée sur pas grand-chose, pas chrétienne, pas rien » ou encore qui affirme : « je suis baptisé de naissance, comme plusieurs Québécois mais, moi, c'est plus tard que j'y suis revenu ». La croyance en Dieu, en une force supérieure ou la présence de réflexions ou d'une forme de spiritualité sont alors évoquées. Dans d'autres cas, les répondants ont été en contact avec certains référents sans les avoir intériorisés. C'est le cas de Jean-Philippe (catholicisme) qui affirme : « Moi, quand j'étais jeune, je ne croyais pas là, j'y allais [à l'église] par obligation ». La référence à

³⁰ Les sous-titres des sections 4.1.1.1 et 4.1.1.2 font référence aux types de convertis identifiés par Danièle Hervieu-Léger (2001, 1999) dans son ouvrage, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Cette référence est discutée à la sous-section 4.1.4.

la fréquentation de lieux de cultes lors de fêtes religieuses, par tradition et par obligation, ou la référence à l'enseignement religieux à l'école sans mention d'un investissement significatif illustre que cet apprentissage n'a pas été l'objet d'adhésion à ce moment.

4.1.1.2 « Changer » de religion ou se « ré-affilier » à sa religion

Parmi les répondants qui ont reçu une socialisation religieuse primaire, il est possible de distinguer deux profils : les répondants qui choisissent d'investir une autre tradition religieuse que celle transmise par leurs parents et ceux qui choisissent d'adhérer à la tradition qui leur a été transmise par héritage. Dans ces deux cas de figure, les répondants s'approprient des référents qui leur ont été transmis durant leur socialisation primaire.

Ma mère est croyante, c'est elle qui a semé une graine de croyance en moi, qui a protégé ça un peu. Il ne s'est pas passé grand-chose avec cette graine-là jusqu'à tant qu'on soit rendu là. C'était tellement ancré profondément en moi. [...] Quand j'étais petit, j'étais quelqu'un qui a toujours pensé à ces affaires-là, à des trucs profonds. [...] Mes croyances n'étaient pas super établies. J'ai toujours continué à prier un peu. [Plus tard durant l'adolescence], surement que j'avais les questions similaires à ce que j'ai toujours eu tout le long de ma vie, mais qui n'avaient pas une intensité émotionnelle aussi forte (Étienne, protestantisme évangélique).

Ceux qui s'approprient une nouvelle tradition religieuse identifient des similitudes entre la tradition religieuse à laquelle ils adhèrent aujourd'hui et celle à laquelle ils ont adhéré dans le passé. De même, ils établissent des liens entre les croyances auxquelles ils adhèrent aujourd'hui et celles auxquelles ils ont adhéré dans le passé. C'est le cas de Kevin (protestantisme évangélique) qui dit entretenir certaines croyances similaires à celles de son enfance : « la croyance de Jésus, le fait d'aller à l'église, la croyance de Dieu, de la Bible... » Les éléments mis de l'avant peuvent être une continuité dans les

croyances, les valeurs, la foi, le respect de prescriptions religieuses, la fréquentation de lieux de culte, etc.

Les répondants qui se ré-affilient à leur religion témoignent d'une relative adéquation entre leurs croyances actuelles et les croyances qu'ils ont mobilisées dans le passé et, lorsqu'il y a des différences, elles concernent généralement des éléments précis liés à des contenus de dogme. C'est le cas de Myriam (islam) qui affirme avoir toujours été croyante : « J'ai toujours cru en Dieu, pour moi, c'était impossible de penser que l'on était créé sans qu'il y ait un créateur derrière ça. [...] La base est restée la même, j'ai toujours été croyante ». François (catholicisme) abonde dans le même sens : « Quand on est petit on a tendance à ne pas se poser de questions et à se dire : oh mon Dieu peut-être que la vierge va apparaître... Mais aujourd'hui, je ne pense pas que la vierge Marie va m'apparaître. »

Les répondants, tant ceux qui « changent » de religion que ceux qui se ré-affilient à leur religion, identifient une continuité entre leurs croyances d'aujourd'hui et leurs croyances lorsqu'ils étaient enfants. Ils soulignent tous également un moment de rupture où ils ont choisi d'adhérer à leur tradition religieuse. Comme Cindy (protestantisme évangélique) qui dit, à cet égard : « J'ai dû m'arrêter et réfléchir pour savoir si je veux rester dans la même religion que mes parents », Myriam identifie un moment de rupture :

Je peux te dire que, toute ma vie, j'ai été musulmane... par héritage. C'est un héritage, mes parents étaient musulmans. Depuis la fin de mon Cégep, je suis musulmane par choix et non par héritage parce qu'il y a plein d'affaires que moi et mes parents on n'est pas d'accord. On n'a pas la même vision de l'islam, pas du tout. (Myriam, islam)

Ce moment est identifié comme le passage de la pratique d'une religion par héritage à ce que l'on peut qualifier de religion choisie. Il est rendu manifeste par une prise de distance qui s'affirme par rapport au contenu de la transmission familiale, se traduisant

dans le discours des répondants par l'affirmation d'un rapport à la religion différencié de celui de leurs parents.

4.1.2 Distance affirmée par rapport au contenu de la transmission familiale

Dans tous les cas, le positionnement vis-à-vis des parents et de leurs identifications religieuses se fait par l'affirmation d'une prise de distance. Pour les répondants qui s'identifient en tant que croyants et qui désignent leur père et/ou leur mère en tant que non-croyants ou athées, l'opposition croyant / non-croyant suppose l'exercice d'un rapport à la religion différencié. Pour les répondants qui désignent leurs parents en tant que croyants, il y a également la perception d'un rapport d'une autre nature à la religion.

Mes parents allaient là [à l'église] plus par tradition. [...] Je diffère beaucoup, sur certains points, avec ma famille. [...] J'essaie de ne pas parler de ces choses-là, mais ça crée une certaine distance au niveau de notre foi. On ne la partage pas. [...] Je ne crois plus nécessairement aux mêmes choses de façon très spécifique, mais en général on a quand même des choses en commun. (Kevin, protestantisme évangélique)

Ces derniers identifient des similitudes entre leurs croyances et les croyances de leurs parents, mais ils insistent davantage sur les éléments qui dans la pratique de leur religion les distinguent de ces derniers. Ils considèrent qu'ils ont une meilleure connaissance ou une meilleure compréhension de leur religion que leurs parents ou encore qu'ils ont une plus grande religiosité ou un engagement plus profond.

Je ne veux pas être méchant avec mes parents, mais j'en connais plus qu'eux. Mes parents n'ont même pas lu la Bible au complet. J'ai lu plusieurs fois la Bible et puis j'ai lu plusieurs trucs dessus, donc je connais plus sur ça. (Kevin, protestantisme évangélique)

Similitudes, c'est que l'on croit... Mes parents croient qu'il y a un Dieu, ils croient que Jésus est venu sur la terre pour nos péchés. Mais, la différence, c'est que oui ils se disent croyants et tout, mais de s'asseoir, de lire en profondeur les Écritures, de l'appliquer...

et de travailler sur leurs péchés, ça je ne peux pas te dire, non, malheureusement. (Cindy, protestantisme évangélique)

Leur religion c'est un peu « spécial » [emphasis] je trouve... On visite des lieux religieux, mais c'est pour faire une prière, pour avoir une bénédiction, mais ce n'est pas vivre la religion. [...] La religion est utilisée aussi pour les événements sociaux, c'est un peu comme ça que je perçois leur religion. (Noémie, catholicisme)

L'écart entre le rapport qu'ils entretiennent à leur religion et celui qu'ils perçoivent chez leurs parents peut prendre diverses formes. Il peut s'agir de l'adhésion à des contenus de croyances différents, d'une vision différente des prescriptions religieuses et des institutions religieuses ou encore une manière différente de vivre la religion au quotidien. Cette prise de distance éclaire une motivation qui est formulée par plusieurs répondants, à savoir celle de comprendre et de s'appropriier les référents mobilisés.

C'est au Cégep que je me suis dit : « Qu'est-ce qui me fait dire que mes parents ont raison? Ça se peut qu'ils n'aient pas raison ». [...] C'est important pour moi d'aller chercher par soi-même et de ne pas toujours se fier à ses parents parce que, moi, je me suis rendu compte que si j'avais suivi mes parents, je ne serais pas rendu où je suis aujourd'hui. (Myriam, islam)

C'est plein de petites règles, que quand j'étais petite je ne remettais pas en question. On me disait : « il faut que tu fasses ça », je le faisais. Je jugeais toujours que les adultes savaient plus que moi, qu'ils savaient vraiment ce qu'il fallait faire. [...] Tu te rends compte qu'il y a des choses que tu croyais parce qu'on t'a appris à y croire, mais que finalement, que ce n'est pas aussi rigide que ça. (Sarah, islam)

J'avais plus tendance à croire sans me poser de questions quand j'étais petit et puis là, justement, je suis dans ma période où je me cherche. Je questionne tout et... je mets tout en cause. (François, catholicisme)

En effet, de nombreux répondants insistent sur la nécessité de comprendre le sens des prescriptions religieuses auxquelles ils adhèrent. Ils cherchent conséquemment à « remettre en question » les référents avant de les adopter pour eux-mêmes. L'importance du choix se manifeste également en lien avec les événements biographiques qu'ils considèrent significatifs pour expliquer leur identification en tant que croyants.

4.1.3 Vers l'affirmation d'une identité religieuse

Les événements biographiques que les répondants considèrent significatifs pour expliquer leur identification en tant que croyants sont divers, néanmoins les motivations les ayant conduits à investir une démarche religieuse se formulent la plupart du temps comme des questionnements. Certains d'entre eux évoquent une recherche ou une quête existentielle, comme le sens de la vie, l'injustice ou la souffrance, alors que d'autres formulent un besoin d'en connaître davantage sur la religion.

J'ai commencé à chercher des réponses à mes questions existentielles : « À quoi ça sert ? Pourquoi est-ce qu'on est sur terre ? Est-ce qu'il y a un sens ? Est-ce qu'il y a quelque chose après la mort ? » [...] Dans notre société, ça ne marche pas. Il y a des inégalités, de la pauvreté, de la violence. Pourquoi est-ce que c'est comme ça ? [...] Moi, à la base, je voulais répondre à des questions basiques : « Pourquoi est-ce qu'il y a des pauvres ? Pourquoi est-ce qu'il y a des guerres ? Pourquoi est-ce que les humains on accepte tout ça ? Je ne comprends pas ». (Judith, protestantisme évangélique)

Alors moi, quand j'ai fini mon secondaire, je voulais apprendre un petit peu plus de connaissances. Ce n'était pas assez on pourrait dire. [...] J'ai compris que je voulais aller dans ma religion en plus fort. Ça m'a donné envie de continuer. (Alexandre, judaïsme).

S'ils ont différentes motivations, les répondants ont en commun de chercher à travers différentes sources d'information une manière d'approfondir leur connaissance de la religion ou d'une tradition religieuse spécifique. Pour répondre à leurs questionnements, plusieurs se tournent vers la lecture des Textes sacrés. Celle-ci est évoquée comme un moment particulièrement significatif de leur parcours.

J'avais commencé à me poser des questions, mais c'était resté en suspens et c'est vraiment en lisant le Coran... J'ai commencé à feuilleter des pages. Je pense que c'est vraiment ça qui a fait le déclic, qu'il faudrait que je me renseigne plus, puis que je cherche plus. [...] Inconsciemment, ça m'a comme un peu changé. Au début non, mais à force de lire, puis de lire... (Myriam, islam)

J'ai commencé à chercher ces réponses-là et petit à petit, ça m'a amené à la Bible, aux Écrits saints. [...] Ça m'a donné déjà un début de croyances. Je me suis dit : « je pense qu'il y a quelque chose, qu'il y a quelque chose au niveau de ces livres-là. Je ne pense plus comme avant. » [...] C'est ça qui a fait en sorte que j'ai commencé à croire que peut-être ça se peut qu'il y ait certaines croyances religieuses qui soient vraies. [...] J'ai lu la Bible, le Coran et, à partir de là, bien... je croyais en Dieu. (Judith, protestantisme évangélique)

J'ai commencé à lire dans la Bible en étant guidé un peu par d'autres personnes. Puis, par mes recherches personnelles dans la Bible, c'est là que je suis arrivée à avoir ces croyances-là. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

Les premières expériences de lecture des Textes sacrés ou la redécouverte de ceux-ci sont présentées comme une étude attentive au cours de laquelle les répondants estiment acquérir une meilleure connaissance et une meilleure compréhension de leur religion. Ils y trouvent des réponses à leurs questionnements et une voie par laquelle approfondir leur démarche religieuse. Pour certains répondants, le début de la fréquentation d'une communauté de croyants est également présenté comme un moment significatif de leur parcours.

Ça m'est vraiment venu tout seul. J'ai fait le travail, toute seule, d'aller étudier dans la Bible. Évidemment, après que tu as fait ça, tu essaies de te rapprocher de chrétiens puisqu'en l'occurrence je suis chrétienne. J'ai rencontré quelqu'un, par hasard, un chrétien qui m'a invité à l'Église. Moi, j'y ai vu un signe, je me suis dit : « il faut que je me rapproche d'une Église. » (Judith, protestantisme évangélique)

Le groupe de croyants est une ressource importante qui les soutient dans leur démarche religieuse ou spirituelle en plus de favoriser le partage des connaissances, des questionnements, des doutes et des difficultés³¹. En se tournant vers ces deux principales sources de connaissances, les répondants affirment trouver des réponses à leurs questionnements. Ils y trouvent un moyen de satisfaire leur curiosité et une manière de mieux comprendre, voire de s'approprier, leur religion.

³¹ Les bénéfices identifiés par les répondants à l'égard de la fréquentation d'un groupe ou d'une communauté de croyants sont présentés à la section 4.3.

La période qui succède est présentée par les répondants, comme un temps d'approfondissement de leurs croyances et de leur engagement envers leur démarche religieuse. Cet approfondissement donne éventuellement lieu à la définition de soi en tant que croyant. Pour les répondants qui adhèrent à une tradition religieuse transmise par héritage, cette démarcation est plus ou moins prononcée, ces répondants s'étant toujours perçus en tant que croyants. Par contre, elle est significative pour ceux qui n'ont pas eu de socialisation religieuse ou ceux qui adhèrent à une nouvelle tradition religieuse. Le cas de Jean-Philippe illustre que la définition de soi en tant que croyant s'inscrit dans un processus parfois difficile :

[Dans un premier temps], j'admets que je ne suis pas tout à fait athée, que je suis un athée agnostique plutôt. Et puis là, ça vient faire branler pas mal de fondations. Là, je n'étais pas à l'aise avec ça, ça m'a pris du temps. [...] [Puis], je dirais aujourd'hui... si quelqu'un me pose la question : « Est-ce que tu es catholique? Est-ce que tu es croyant? » Je dirais oui. (Jean-Philippe, catholicisme)

Chez certains répondants, s'affirmer croyant s'accompagne de la mise en opposition d'un « avant » et d'un « après » et prend la forme d'un récit de conversion. Les répondants qui se convertissent disent « faire table rase », « recommencer à zéro », « tout remettre en question » :

Pour moi, le baptême, c'est le moment significatif dans ma conversion, c'est-à-dire qu'à partir de là, je rentre dans une nouvelle étape. Je fais partie de l'Eglise. Je deviens chrétien. [...] Pour moi, c'était... le départ à zéro. [...] C'est un moment très significatif. (Kevin, protestantisme évangélique)

Je suis née de nouveau, j'ai pris la décision de me baptiser. Je ne voulais plus être celle que j'étais avant. Je voulais repartir. Je sais que Dieu était prêt à partir avec moi. Une nouvelle page, une page blanche et c'était à moi de savoir si je l'acceptais, si j'acceptais de recommencer au chapitre. J'ai recommencé mon livre. J'ai recommencé à zéro (Cindy, protestantisme évangélique).

Que cela se traduise ou non dans les termes de la conversion, la décision de se définir croyants s'accompagne, le cas échéant, par une transformation de la vision qu'ils ont d'eux-mêmes. Ils décrivent leurs perceptions de ce qu'ils étaient avant d'investir leur

démarche religieuse et leurs perceptions de ce qu'ils sont au présent en insistant sur les éléments distinctifs³².

4.1.4 Interprétation : devenir croyant, un acte volontaire et choisi

L'analyse révèle que la socialisation religieuse primaire est déterminante dans le parcours qui mène à la définition de soi en tant que croyant. En ce qui a trait à la transmission de référents religieux par les parents, les résultats rejoignent en bonne partie la problématique de la transmission identifiée précédemment (sous-section 2.1.2). Les jeunes insistent sur l'attitude volontaire (Arweck et Nesbitt, 2010; Milot, 1991) adoptée par les parents à l'égard de la transmission de référents religieux. Il y a insistance sur le choix personnel futur des enfants (Milot, 1991) et sur la présentation des référents religieux comme un héritage, une richesse, un bagage (Le Gall et Meintel, 2011; Meintel et Kahn, 2005) qui, intégré à la socialisation primaire, se présente comme un fondement solide dans lequel s'ancrent des valeurs et des conceptions éthiques. Si l'importance de ce fondement est réitérée, dans aucun cas la socialisation religieuse n'est décrite comme un encadrement contraignant. La transmission d'un héritage religieux apparaît comme la désignation de référents religieux « disponibles », soit d'un bagage de ressources symboliques faisant l'objet d'une appropriation libre. Cette socialisation religieuse marquée par la souplesse et la non-imposition semble « autoriser » des formes d'adhésion qui reposent sur une expérimentation menant à la découverte et aux choix. (Voyé, 2008).

À cet égard, l'analyse du parcours qui mène à la définition de soi en tant que croyant révèle trois types de profils qui correspondent aux types de convertis identifiés par

³² La section 4.3 de l'analyse intitulée « Croyances constitutives d'un éthos » approfondit ce qui est laissé ici en suspens.

Danièle Hervieu-Léger (2001; 1999) dans son ouvrage *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*. Le premier type est caractérisé par le « changement » de religion, le second par la « découverte » d'une religion et le dernier par la « ré-affiliation » à une religion. Le premier type rend compte d'un parcours où l'adhésion à une religion succède à une socialisation religieuse, mais où la tradition religieuse transmise durant la socialisation primaire diffère de celle qui fait l'objet d'une appropriation. Le second type rend compte d'un parcours marqué par la découverte d'une religion à la suite d'une socialisation religieuse faible ou absente, qu'éclaire d'ailleurs la « crise » de la transmission identifiée précédemment (sous-section 2.1.2). Il révèle un parcours où la religion d'origine n'a fait l'objet que d'un contact formel, jusqu'au moment où, à la suite d'une période d'expérimentations personnelles plus ou moins longue, il y ait eu découverte d'une religion. Finalement, le dernier type renvoie à la ré-affiliation à une tradition religieuse. Il met en lumière les parcours marqués par une continuité avec accentuation, c'est-à-dire par une appropriation, par le choix, d'une tradition religieuse transmise par héritage. Dans tous les cas, l'adhésion religieuse fait l'objet d'une appropriation personnelle. Conformément à l'importance du choix rapportée par de nombreuses études (Collins-Mayo, 2010; Flory et Miller, 2010; Shepherd, 2010; Roy, 2008; Hervieu-Léger, 2001; 1999, Voyé, 2008), il s'agit d'une adhésion religieuse choisie qui se manifeste à travers la « mise en récit » que font les répondants du parcours qui les a amenés à se définir en tant que croyants à partir d'éléments de continuité et d'éléments de rupture.

Un premier élément de continuité repose sur une relecture du passé qui établit une cohérence entre la socialisation primaire et l'identification religieuse actuelle. Peu importe les types dégagés, l'adhésion religieuse s'ancre dans la socialisation primaire, c'est-à-dire familiale. En effet, qu'il y ait eu ou non socialisation religieuse, l'adhésion religieuse est toujours reliée à la socialisation primaire et aux événements biographiques y étant associés. À partir d'une continuité pouvant reposer sur des

éléments divers (croyances similaires, fréquentation d'un lieu de culte, pratique de rites ou de rituels, valeurs désignées religieuses, etc.), il y a reconstitution d'un récit où chacun des éléments est interprété à l'aune de l'identification religieuse actuelle, soit de l'identification religieuse choisie. Ce récit, « cette reconstitution narrative du chemin parcouru » (Hervieu-Léger, 2009 : 162), est marqué par la recherche d'une conformité entre la réalité passée (familiale) et l'expérience présente (Berger et Luckmann, 2006), fondée sur le choix personnel. Dans cet exercice qui vise à donner sens à l'identification de soi en tant que croyant, il y a intégration de nouveaux éléments (comme de nouvelles croyances) ou réinterprétation d'événements vécus, qui s'ils n'étaient pas apparus significatifs à l'époque, se présentent désormais comme des éléments structurants.

Un deuxième élément de continuité relève de l'appropriation et de la réinterprétation de référents puisés dans le bagage intériorisé lors de la socialisation religieuse primaire. Dans la mesure où la socialisation religieuse primaire favorise la transmission de référents symboliques (dont des croyances religieuses), susceptibles d'être appropriés, réinterprétés ou encore écartés par la suite, cette socialisation constitue un fondement à partir duquel le rapport à la religion se déploie en continuité ou en rupture. Comme le montre Micheline Milot, la socialisation primaire constitue un « référent de base » à partir duquel le réaménagement des systèmes de croyances s'opère (1992b : 119). Plus précisément, le « cadre religieux » transmis lors de la socialisation primaire fournit « des "schèmes" de croyances, dont les contenus seront redéfinis et modifiés, mais à travers lesquels on peut repérer la persistance d'un donné primordial. » (Milot, 1992b : 130-131). Ceci explique que certains contenus hérités (comme certaines croyances), sont conservés en étant investis, ou non, de significations nouvelles, alors que d'autres sont écartés et que de nouveaux référents font l'objet d'une appropriation.

En plus d'apparaître dans le récit à travers ces deux éléments de continuité, la dimension du choix se manifeste par l'entremise de deux éléments de rupture qui sont précédés d'une période charnière de questionnements où une motivation (un besoin d'en savoir davantage sur sa religion ou des questionnements existentiels) donne lieu à une action (découverte des Textes sacrés ou rencontre d'un groupe de croyants). Le premier élément de rupture concerne une transformation d'un rapport à la religion à partir d'un choix faisant l'objet d'une affirmation formelle. En particulier pour les répondants qui « changent » de religion et ceux qui se « ré-affilient » à une religion, la dimension choisie est affirmée de manière marquée. Il y a identification d'un « avant » où le rapport entretenu à la religion est présenté sous l'angle de l'obligation, de la tradition et de l'encadrement des parents qui s'oppose à un « maintenant » où le rapport à la religion tel que perçu et vécu aujourd'hui est marqué notamment par la compréhension, le sens critique, l'attitude réflexive, la sincérité et la profondeur de l'engagement. Ainsi, il y a récit d'une modification importante du rapport à la religion, soit d'une rupture à partir du choix.

Le deuxième élément de rupture qui manifeste la dimension choisie se traduit par l'affirmation d'un rapport au religieux différencié de celui perçu chez les parents. Il y a insistance sur l'importance de comprendre les référents transmis par les parents avant de se les approprier pour soi, voire de ne pas se conformer aux obligations de manière mécanique (Le Gall, 2013 : 148) ou encore de ne pas « reproduire à l'identique ce qui leur a été enseigné » (Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011 : 47). Cette affirmation de l'importance de l'appropriation des référents met en exergue la perception d'un rapport au religieux différencié de celui des parents. (Baril et Remiggi, 2006; Kim et Pyle, 2004, Jacobson, 1997)³³. Cette estimation d'un rapport différencié peut amener les

³³ Plusieurs études menées auprès de jeunes issus d'une deuxième génération d'immigration montrent que lorsque ces derniers ont une identification religieuse, ils sont amenés à négocier leur identité religieuse par rapport à leurs parents et par rapport à la société sécularisée dans laquelle ils évoluent. Dans ce contexte, si certains jeunes atténuent leur identification religieuse, alors d'autres ont tendance à renforcer leur cette identification (Nilsson Dehanas, 2010), nombreux estiment entretenir un rapport à la

jeunes à être critiques à l'égard de leurs parents et à remettre en questions le bagage religieux et culturel transmis par ces derniers. (Woodhead, 2010; Cesari, 1998). À un rapport à la religion axé davantage, chez les parents, sur la tradition et la culture et perçu comme « mondain », « utilitaire », de « convenance » est opposé un rapport à la religion orienté sur compréhension intellectuelle, sur l'adhésion à des valeurs universelles et sur l'action et la recherche d'une cohérence entre les croyances et les comportements. Il y a impression, pour ces jeunes, d'être plus informés ou encore d'avoir un engagement plus profond en comparaison avec leurs parents. Cette prise de distance à l'égard des parents permet l'affirmation d'un caractère volontaire de la démarche religieuse. Elle s'éclaire par un mouvement de différenciation / identification (sous-section 2.2.2) où il y a dissociation des parents, et le cas échéant³⁴, un rapprochement d'un groupe ou d'une communauté pouvant, à différents degrés, faire office d'agent de socialisation et faciliter le processus de choix personnel (Shepherd, 2010 : 152). À l'instance de socialisation principale qu'est la famille, peut être alors cumulée des instances de socialisation autres (Gallant, 2013) comme le groupe de pairs, l'association religieuse, la communauté religieuse et d'autres modes transmissions comme la lecture de Textes sacrés ou savants sur la religion, l'usage d'Internet et des médias de sociaux. Ces instances de socialisation constituent des « ressources », des sources de « connaissance » ou d'« apprentissage » sélectionnées par ces jeunes selon

religion différencié de celui de leurs parents. Conformément à l'observation d'Henri Kim et de Ralph Pyle (2004), à une première génération d'immigration où l'adhésion à une religion se fait souvent sur la base de motifs culturels et sociaux, s'opposent une deuxième génération où l'adhésion religieuse se fait davantage sur la base de motif religieux (Baril et Remiggi, 2006 : 95). Ainsi, ces différents motifs, ajoutés à la distinction entre l'identité ethnique et l'identité religieuse que font certains jeunes, peuvent mener certains d'entre eux à adopter une identité religieuse différenciée de leurs parents (Vertovec et Rogers, 1998). C'est-à-dire à privilégier, comme l'affirme Jessica Jacobson (1998; 1997), en opposition à leurs parents, leur identité religieuse sur l'identité ethnique, voire pour de jeunes musulmans, à critiquer un islam axé sur la tradition et la culture chez les parents, au profit d'une compréhension intellectuelle de l'islam.

³⁴ Ce ne sont pas tous les répondants de l'étude qui fréquentent de manière significative un groupe de croyants, et parmi ceux qui s'investissent auprès d'un groupe de croyants, les niveaux d'implications varient. Néanmoins, ceux qui fréquentent un groupe de croyants y voient un lieu où ils peuvent partager leurs questionnements et leurs connaissances avec des pairs avec lesquels ils tissent des relations significatives.

leurs attentes et les circonstances (Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011 : 56). Cette sélection peut s'inscrire en continuité ou en rupture avec les contenus transmis lors de la socialisation primaire. Le cumul de ces ressources contribue à l'approfondissement de la connaissance sur la religion (Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011). Il s'agit de sélections qui réitèrent l'importance de la dimension choisie sur la dimension héritée.

L'analyse révèle que l'identification religieuse et la définition de soi en tant que croyants se présentent comme une démarche marquée par l'éclectisme (Flory et Miller, 2010) et ponctuée de sélection et de choix. La socialisation primaire demeure un arrière-fond sur lequel l'affirmation de ce « choix » peut se formuler. Qu'il y eut ou non transmission de référents religieux, le bagage religieux ayant fait l'objet d'une appropriation est toujours présenté sous ses dimensions héritées et ses dimensions choisies. Il y a tension manifeste entre héritage et choix dans la mesure où l'adhésion à des référents transmis, dont la dimension héritée n'est pas niée, renvoie toujours à une période charnière, une étape ou encore à des moments significatifs où il y a eu appropriation personnelle. Cette période charnière est reconnue comme le passage de la pratique d'une religion par tradition, à ce que l'on peut qualifier de pratique réflexive et critique d'une religion choisie (Sunier, 1998 : 54). L'adhésion religieuse est ici une affaire de choix et non d'obligation (Flory et Miller, 2010). Cette dernière n'est pas passive, mais fait l'objet d'une véritable appropriation. Si les référents sont puisés au sein de répertoires de ressources associés aux traditions instituées, la plupart du temps il n'y a pas sentiment d'être dépositaires de ces traditions, mais plutôt une tentative de tracer sa propre voie à partir de contenus reçus par héritage. En aucun cas, il n'y a perception d'être issu d'une simple continuité par rapport au donné de la socialisation primaire. Il y a plutôt témoignage d'une appropriation, d'une réinterprétation et d'une remise en question des contenus hérités. Ainsi, l'analyse tend à attester du passage des identifications héritées aux identifications choisies tel que présenté par Claude Dubar (2010a) et repris par Danièle Hervieu-Léger (2009, 2001; 1999). L'identification

choisie semble ici avoir prépondérance sur l'identification héritée : « les identités religieuses se définissent de moins en moins comme des appartenances héritées. Elles sont bien davantage le fruit [...] de trajectoires d'identification qui se réalisent dans la durée » (Hervieu-Léger, 2009 : 162). L'instance sur la dimension choisie étant ici à comprendre à travers l'impératif identifié par Dubar de construire son identité personnelle, un impératif qui ne signe pas la fin des identifications héritées, mais qui marque plutôt la perception de ces dernières en tant que résultantes de choix personnels (Dubar, 2010a : 5). Ainsi, l'identité personnelle et l'identification religieuse sont à la fois le résultat d'un héritage et d'une construction individuelle (Campiche, 1997 : 169). Pour chacun, on *devient* croyant, même si des références plus ou moins lointaines puisées dans la socialisation servent de fondements à un processus déjà entamé.

4.2 À quoi ces jeunes croient-ils et que pensent-ils de la religion?

Cette section de l'analyse porte sur le rapport que les répondants entretiennent à la religion. Elle est orientée sur l'analyse du contenu des principales croyances religieuses énoncées par les répondants et sur le fondement des sources de légitimation employées par ceux-ci pour attester de la validité de leurs croyances. Elle s'appuie sur l'étude : 1) des conceptions à l'égard de la religion, de la spiritualité et des croyances religieuses ; 2) des contenus de croyances; 3) des fondements de la légitimité à partir desquels sont attestées les croyances.

4.2.1 Religion, spiritualité, croyances : des termes aux connotations différenciées

Les conceptions de la religion et de la spiritualité sont liées de manière significative dans le discours des répondants. Lorsque questionnés sur ce qu'évoque pour eux la religion, plusieurs d'entre eux définissent d'emblée celle-ci par ce qui, selon eux, la

distingue de la spiritualité³⁵. Ils la présentent d'un point de vue substantif; elle correspond à des « croyances », des « valeurs », des « coutumes », des « traditions », des « pratiques », des « rites », des « rituels », des « prières ». Ces répondants en soulignent l'aspect institutionnel, ils caractérisent la religion par sa capacité à créer de la cohésion sociale et à structurer la pratique de ceux qui y adhèrent. Elle constitue une institution qui rassemble des individus autour de croyances ou de pratiques communes et qui encadre, structure, organise leur spiritualité.

Religion, c'est l'institution politique qui vient gérer la spiritualité des gens, qui regroupe les tendances spirituelles des gens. Je pense à la religion catholique évidemment qui organise la spiritualité des gens qui croient au Christ et à la Bible avec une tradition qui date de 1800 ans. C'est une organisation politique qui définit et structure la manière dont les gens ont un culte, leur spiritualité. (Jean-Philippe, catholicisme).

Déjà, la [religion], je la différencie de la spiritualité. C'est une organisation, une institution qui rassemble un certain nombre d'individus qui se donnent pour but des principes à suivre et qu'ils peuvent souligner par des rituels. Ça implique évidemment un système de croyances. (Éric, catholicisme).

Religion, c'est assez différent de spiritualité déjà, c'est un cadre normatif de pratiques, de valeurs... qui se rapportent à une croyance particulière. [...] Un cadre normatif qui regroupe plusieurs personnes qui ont des pratiques communes. (Sarah, islam).

Contrastant avec cette conception instituée de la religion, d'autres répondants, moins nombreux, se représentent la religion comme une relation avec le divin qui n'est pas vécue par l'intermédiaire d'une institution religieuse. Ils la définissent comme une « relation personnelle » ou une « connexion » entre soi et l'objet de sa croyance. C'est le cas d'Étienne (protestantisme évangélique) qui affirme : « La religion, une manière très simple de la décrire, ce serait le lien entre moi et Dieu, où le lien entre l'Homme et Dieu. » C'est aussi le cas de Noémie (catholicisme), pour qui : « [La religion] c'est

³⁵ Les répondants ont été questionnés sur ce qu'évoquent, pour eux, les termes « religion » et « spiritualité ». La distinction de ces deux termes et la mise en relation de ces derniers sont à lier, en partie, à la structure de la grille d'entretien, ces deux thèmes ayant été abordés de manière successive. Néanmoins, il s'agit d'une distinction qui vient essentiellement des répondants, ces derniers ont été questionnés sur les différences entre religion et spiritualité seulement s'ils établissaient eux-mêmes une distinction.

une relation personnelle avec un être qui nous a créés, un être supérieur, qu'on appelle Dieu, *Allah*, *God*, peu importe. C'est une relation vraiment personnelle. » Et, finalement, d'Alexandre (judaïsme) qui dit : « La religion... il y a beaucoup à voir avec la connexion qu'a la personne avec le Dieu en lequel il croit. » Cette conception axée sur l'individu et le rapport personnel qu'il estime entretenir avec l'objet de sa croyance est analogue à la manière dont de nombreux répondants se représentent la spiritualité. En ce qui a trait à la spiritualité, c'est aussi la dimension personnelle qui est mise de l'avant dans une large proportion. Elle est décrite sous l'angle d'un rapport personnel et intime entre soi et le divin et présentée comme une « connexion » entre soi et une entité divine ou surnaturelle.

C'est la relation intime entre un individu et ses croyances, ce en quoi il croit. [...] Ma spiritualité, c'est ma relation intime avec le Christ ou avec Dieu ou avec le Saint-Esprit. Ça ne concerne que l'individu et ce en quoi il croit. (Jean-Philippe, catholicisme)

C'est une connexion entre toi et quelque chose qui est surnaturel. [...] Ça ne passe pas par une institution, c'est directement toi et l'esprit que Dieu a mis en toi, qui te permet de connecter avec ce surnaturel, Dieu, pour moi. (Kevin, protestantisme évangélique)

Quand je pense à la spiritualité, je pense que ce sont des gens qui ont développé leur relation avec Dieu, mais sans prendre en compte tout l'héritage, par exemple catholique ou musulman, et juste vraiment de vivre leur relation au présent, de manière interne. (Noémie, catholicisme)

Les répondants qui définissent la religion comme une relation personnelle avec l'objet de leur croyance, minoritaires au sein de l'échantillon, n'attribuent pas de significations négatives au terme religion. Pour eux, la distinction entre religion et spiritualité est moins marquée, leurs conceptions de la religion et de la spiritualité étant vues comme similaires. Les répondants qui définissent la religion par ses composantes instituées, majoritaires au sein de l'échantillon, attribuent pour la plupart des significations négatives au terme religion en l'associant souvent à une tradition normative et

dogmatique correspondant à une réalité qui leur est extérieure et qui peut être contraignante³⁶.

Le mot religion me dérange un peu. Je trouve que c'est très péjoratif. Je trouve ça trop endoctrinant, ça devient oppressant, opprimant et ça ne devrait pas l'être. Le mot religion pour moi est carré, cadré, ... une boîte... moi je n'adhère pas à ça. Moi, je ne suis pas comme ça. (Sarah, islam).

Par opposition, cette majorité de répondants confère des significations positives au terme spiritualité, celle-ci étant dépeinte comme plus « personnelle », « libre », « souple », « ouverte », « réflexive » et axée sur le ressenti et les pratiques individualisées. Sarah exprime cette idée :

Spiritualité, il n'y a plus ces normes-là, il n'y a plus ce cadre-là, c'est vraiment libre, c'est vraiment quelque chose de personnel qui est plus souple, qui est plus sujet à interprétation. C'est vraiment comment tu le sens. Il n'y a pas vraiment de règles à suivre pour être spirituel. (Sarah, islam)

De la même façon, Marie-Ève (protestantisme évangélique) affirme que la spiritualité : « C'est plus ouvert, c'est libre à toi de définir la façon dont tu vis ta relation avec Dieu. Bien qu'il y ait quand même un certain décorum, tu es plus libre. » Si l'on constate bien des perceptions différenciées et parfois opposées de la religion et de la spiritualité, elles sont aussi compatibles, voire complémentaires.

On peut avoir une spiritualité, mais pas une religion. J'estime que je ne suis pas quelqu'un de religieux. [...] C'est plus le côté spirituel. *Spirituel oui, mais pas religieux*. Religieux ça fait vraiment référence, pour moi, à des pratiques rituelles, ce n'est pas mon cas, ça ne m'intéresserait pas. Encore une fois, tu peux avoir les deux. (Judith, protestantisme évangélique)

³⁶ Bien que les significations négatives attribuées à la religion soient observables pour la majorité des répondants de l'échantillon, les jeunes croyants de l'échantillon qui se réfèrent au Protestantisme évangélique sont nombreux à adopter une distance par rapport au terme « religion ». Ils associent ce terme à l'institution religieuse et au catholicisme. Pour eux, le terme religion réfère à l'église (au sens de bâtiment) et à l'organisation hiérarchique d'un clergé. Le rapport personnel qu'ils entretiennent à la Bible les conduit à rejeter le terme religion et à se référer davantage au terme spiritualité, ou à d'autres termes comme « Réalité », « Vraie vie », « Foi », « Convictions », « Croyances », « Vérité », qui n'impliquent pas pour eux la médiation d'une institution.

Comme Judith, Sarah (islam) considère être plus spirituelle que religieuse : « Moi, je me considère ... j'adhère à une religion, je suis musulmane, mais je me considère comme beaucoup plus spirituelle que religieuse ». Alors qu'Éric (catholicisme) affirme que la tradition chrétienne encadre sa spiritualité : « Il y a des religions qui viennent aider dans cette recherche spirituelle. Donc moi présentement je suis les rites chrétiens. [...] C'est-à-dire que la religion encadre ma spiritualité ». La plupart du temps, le terme spiritualité semble donc plus évocateur et mieux adapté à l'expérience des répondants que le terme religion. Pourtant, on retrouvera par la suite, dans l'entrevue, l'utilisation du mot « religion » ou du qualificatif « religieux », mais il faut l'interpréter à la lumière de la différenciation établie par les répondants.

En ce qui a trait aux croyances religieuses, la perception des répondants est également mitigée. Pour expliquer ce qu'est, selon eux, une croyance religieuse plusieurs affirment que les croyances ne peuvent être soumises à une vérification ou une démonstration scientifique³⁷. C'est le cas d'Étienne (protestantisme évangélique) : « J'ai une croyance en Dieu parce que je ne peux aucunement démontrer qu'il est là, vu que je ne suis pas capable de rien démontrer [...] c'est une croyance. » Cela n'affaiblit aucunement, pour eux, la valeur de la croyance.

J'ai commencé à croire des choses sans les avoir vues, sans pouvoir les vérifier. [...] Je ne peux pas la [une croyance] baser sur quelque chose de matériel, de tangible... La croyance, ça implique donc la notion de révélation. C'est-à-dire que l'on croit en quelque chose sans l'avoir vu. [...] Une révélation, on n'est plus dans le domaine de la raison, mais dans le domaine de la foi. (Judith, protestantisme évangélique).

Tu crois en quelque chose que tu n'as pas vu. Il y a quand même des preuves, mais qui ne sont pas scientifiques. [...] J'y vais par foi. Donc, du fait que je ne l'ai pas vu, ce n'est pas visible, ce n'est pas matériel. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

³⁷ Cette affirmation rejoint la conceptualisation, détaillée à la sous-section 2.2.1, de Lemieux et Milot (1992) et permet, d'un point de vue analytique, d'utiliser l'expression « croyance religieuse », plutôt que croyance religieuse ou spirituelle.

Ils définissent donc les croyances comme des convictions relatives à la religion ou à la spiritualité, qui sont non vérifiables et non démontrables par la raison, au point que le terme croyance semble avoir, pour certains, une connotation négative ou superficielle³⁸. Certains d'entre eux préfèrent se référer, pour eux-mêmes, à d'autres termes comme ceux de « Foi », de « Vérité » ou d'« expérience profonde », qui valident ce en quoi ils croient et qui atténuent cette dimension « non vérifiable ».

Oui, parce que la foi, ça implique une relation avec ce en quoi on croit, ce que n'implique pas la croyance. [...] C'est strictement la foi qui m'habite et les croyances n'ont pas de place vraiment. C'est peut-être pour ça que j'ai de la misère à t'en donner. [...] La foi, je trouve que c'est plus sophistiqué que les croyances, croyances c'est vraiment le terme général pour dire ce en quoi on croit, sans avoir de preuve, sinon on va dire que c'est une connaissance, donc la foi c'est plus profond qu'une quelconque croyance parce qu'on n'a pas vu, mais ce n'est pas parce qu'on n'a pas vu que l'on n'a pas fait l'expérience de ça. (Jean-Philippe, catholicisme)

Certains répondants rattachent le terme croyance à la religion et à sa dimension instituée. Ce faisant, ils associent les « croyances » aux dogmes religieux et à l'imposition extérieure.

C'est tout ce qui vient avec... c'est la partie la plus *touchy*, c'est ce qui vient avec justement la religion. C'est à mettons : « Jésus est le fils de Dieu, la vierge marie était vierge », c'est des trucs ou bon... des trucs qui viennent avec. Moi, je suis plus ou moins d'accord avec ça. (François, catholicisme)

Plusieurs répondants, voulant insister sur leur rapport personnel à la spiritualité, recourent donc à des termes qui l'expriment davantage. Si certains, comme mentionné, se réfèrent à la « Foi », d'autres parlent d'une pratique de la religion qui ne serait pas axée sur des contenus de dogmes, mais sur l'action dans la vie de tous les jours, tandis que d'autres encore investissent de significations des valeurs comme l'amour, l'entraide ou le don en en faisant des objets de croyances.

³⁸ Ceci renvoie au problème de l'étude de la croyance auprès des croyants précédemment identifié à la sous-section 2.2.1.

4.2.2 Contenu de l'univers des croyances religieuses

Les répondants, après avoir signalé leur réticence à utiliser le terme « croyance » associé à des contenus institués, l'utilisent par la suite spontanément pour parler de leur expérience religieuse et de leur adhésion à différents contenus qu'ils estiment fondamentaux. Autrement dit, ils ajustent la signification du mot croyance afin qu'il soit associé à une réalité profonde et vécue. Ainsi, afin de cerner le contenu des principales croyances religieuses formulées par les répondants de l'étude, je rappelle que je retiens la définition des croyances de Micheline Milot et de Raymond Lemieux (1992). Pour ces auteurs, « les croyances sont des réalités objectives ou posées comme telles, non vérifiables par les moyens normaux de la raison » (Lemieux, 1992a : 56-59), soit des énoncés « qui se rapportent à une réalité non démontrable scientifiquement, mais à laquelle ceux qui y adhèrent accordent un statut d'existence objective, d'une manière implicite ou explicite. » (Milot, 1992 : 97). À partir de cette définition, les énoncés de croyances qui correspondent à ces réalités non démontrables, mais postulées comme ayant une existence objective, ont été recensés et soumis à l'analyse. Cet exercice de recension vise à cerner le contenu des principaux énoncés de croyances formulés lors des entretiens, ainsi que les thèmes et les agencements à partir desquels s'articulent ces énoncés. L'analyse de la portée mobilisatrice des croyances, recensées ci-dessous en tant qu'énoncés, est au fondement de l'analyse (section 4.3), elle est étudiée ultérieurement de manière spécifique (sous-section 4.3.2).

Premier constat : la croyance en Dieu est formulée par tous les répondants, ce qui est certes en lien avec leur adhésion à l'une ou l'autre des trois religions monothéistes. D'autres énoncés de croyances gravitent autour de cette croyance centrale. L'analyse des énoncés de croyances permet d'ailleurs de repérer des croyances « centrales » et des croyances « périphériques ». Cette centralité des croyances se révèle par une

estimation des répondants eux-mêmes. D'abord, certains répondants identifient les croyances qui leur semblent les plus importantes, pour ensuite nommer des croyances qui sont importantes, mais qui leur semblent secondaires vis-à-vis les premières. À titre d'exemple, Kevin (protestantisme évangélique) distingue les « grosses croyances en général » de ses « convictions plus pratiques ». Certains répondants établissent ainsi une hiérarchisation de leurs contenus de croyances.

A) Dieu, une croyance centrale

Parmi les énoncés de croyances formulés, la croyance qui apparaît la plus centrale est celle de l'existence de Dieu. Sa centralité se révèle par une estimation des répondants eux-mêmes, par son énonciation multiple au cours des entretiens et par les nombreux autres énoncés de croyances qui sont reliés à la croyance en l'existence de Dieu. Pour illustrer les déclinaisons qui s'énoncent, l'explication des contenus de croyances est précédée par des tableaux qui donnent un aperçu des énoncés de croyances recensés et de leur fréquence d'énonciation³⁹.

	- Je crois en l'existence de Dieu (12)
Dieu	
	- Je crois en un Dieu supérieur, omniscient, omnipotent (7)
Représentations de Dieu	- Je crois en un Dieu créateur (10)
	- Je crois en un Dieu bon, qui veut mon bien et me protège (5)
Relation avec Dieu	- Je crois être en relation avec Dieu (10)
	- Je crois que je suis en communication avec Dieu lorsque je prie (5)
	- Je crois que Dieu m'aide et me guide (9)
	- Je crois que Dieu se manifeste dans ma vie (7)
Attentes ou volonté de Dieu	- Je crois que les Textes sacrés sont la parole de Dieu (6)
	- Je crois que la volonté de Dieu explique les événements qui se produisent dans ma vie (5)
	- Je crois que Dieu m'a choisi pour accomplir sa volonté (5)
	- Je crois que Dieu veut que j'amène les autres à croire en lui (4)

*Légende : Thèmes autour desquels s'articulent les énoncés de croyances – Principaux énoncés de croyances – (Nombre de répondants)

La majorité des répondants se représente un Dieu créateur, supérieur, omniscient et omnipotent. Sarah (islam) affirme : « Je sens que j'ai quelque chose de bienveillant,

³⁹ Conformément aux objectifs de la recherche et aux méthodes employés pour la collecte des données, il ne s'agit pas ici de fournir un portrait exhaustif des contenus de croyances auxquelles adhèrent les répondants. Les répondants n'ont pas été questionnés (par exemple par sondage ou à partir d'un entretien portant spécifiquement sur les contenus de croyances) de manière systématique sur des contenus de croyance prédéterminés. Il s'agit plutôt d'une recension des énoncés de croyances mentionnés, par les

qui est là, qui me suit ». La manière dont ils le perçoivent et se le représentent les mène à croire que Dieu les accompagne dans leur vie de tous les jours, comme l'illustre Myriam (islam) : « N'importe quoi que j'aie à faire, je vais toujours avoir la conscience qu'il y a une personne qui est là, qui est omnipotente. ». Ces répondants témoignent de la représentation d'un Dieu qui n'est pas lointain ou passif, mais qui structure leur rapport à l'existence. Nombreux, comme Marie-Ève (protestantisme évangélique), « croi[ent] qu'il y a un Dieu qui veille sur [eux] et qui prend soin de [leurs] besoins ». Ils croient en un Dieu bon qui les protège, certains le décrivant d'ailleurs comme « un bon ami bienveillant » :

Tu grandis avec l'idée que Dieu est ton ami, tu le vois comme une force qui est là et quand personne ne te comprend, c'est lui qui est là. [...] Tu es entourée, tu n'es pas seule, Dieu est là. Il sait ce qui se passe dans ta tête, dans ton cœur. Ça amène quand même un certain calme, une certaine sérénité. (Sarah, islam)

La croyance que ... Dieu nous protège [...], que ce sera toujours un support qui viendra te donner une part de réconfort. [...] C'est l'impression qu'il y a quelque chose qui t'habite. Tu n'es pas seul. C'est ça, il y a quelque chose qui t'accompagne, une espèce de force. (François, catholicisme)

Plusieurs d'entre eux estiment être en relation avec Dieu au quotidien, comme Étienne (protestantisme évangélique) qui dit « parle[r] à Dieu à tous les jours ». Souvent par l'entremise de la prière, plusieurs répondants disent se sentir en « communication » avec Dieu ou encore se « sentir écouté » par celui-ci. Par cette prière ou encore en s'appuyant sur les Textes sacrés considérés par plusieurs comme la parole de Dieu, ces répondants questionnent Dieu sur les orientations à donner à leur vie ou lui adressent des requêtes. Plusieurs disent demander régulièrement de l'aide ou des conseils à Dieu :

Chacun des événements qui se passent dans ma vie, je prends le temps de réfléchir : « Est-ce que c'est ce que Dieu m'indique? » [...] J'analyse mon cœur par rapport aux Écritures, par rapport à ce que Dieu voudrait aussi. [...] Je laisse Dieu contrôler les choses pour me guider dans la vie. Je laisse vraiment Dieu m'orienter pour qu'il puisse

répondants, lors des entrevues. La mention de la fréquence de l'énonciation des croyances, qui renvoie au nombre de répondants ayant énoncés chacune des croyances est seulement à titre indicatif.

me montrer vers où je dois aller. [...] Je laisse vraiment mes croyances guider la majorité de ma vie. (Marie-Ève, protestantisme évangélique).

Souvent, je donne à Dieu un ultimatum, sans être... arrogante, je reprends ses paroles dans la Bible, je dis : « Pour moi, qu'est-ce qu'il en est ? J'aimerais que tu puisses m'éclairer sur tel point. J'aimerais que tu puisses me dire ... ça c'est pour moi... ». (Cindy, protestantisme évangélique)

S'il y a quelque chose de bien qui m'arrive, la première chose que je fais, c'est : « Merci Dieu, merci, merci, merci, c'est super gentil. Il ne faut pas que j'oublie, il ne faut pas que je sois ingrate. » (Sarah, islam)

Ils croient que Dieu se manifeste dans leur vie de différentes manières, qu'il les accompagne et les guide. Plusieurs répondants décrivent d'ailleurs ce qu'ils interprètent comme des « preuves » de cette manifestation de Dieu dans leur vie⁴⁰.

Je suis sûr que Dieu, c'est lui qui m'a guidé. Il m'a dit étudie ça... et une fois que j'ai fait ce travail, il s'est manifesté. Il s'est dit : « maintenant tu as toutes les preuves dont tu as eu besoin, maintenant c'est le temps de vivre cette croyance ». [...] Il [Dieu] agit dans nos vies. (Judith, protestantisme évangélique)

Ils décrivent ce qu'ils croient être des « réponses » ou des « messages » que Dieu leur adresse, notamment, en lien avec leurs requêtes. S'ils croient en un Dieu qui les guide, la plupart croient également en un Dieu auquel ils estiment devoir rendre compte de leurs actions. Plusieurs expriment ce qu'ils estiment être les attentes que Dieu formule à leur endroit. C'est le cas de Sarah (islam) qui affirme : « Tu te sens chargé de mission. Tu as envie d'être en paix, par rapport au fait que tu as accompli ta mission, la mission qu'il [Dieu] m'a donnée à faire. » Marie-Ève (protestantisme évangélique) dit également : « Je crois que c'est lui qui nous a choisis aussi pour certaines tâches. Comme lui il n'est pas matériel, il nous utilise pour accomplir des tâches ici. » Certains croient, en effet, qu'ils sont investis d'une « mission », que Dieu les a choisis pour

⁴⁰ Les « preuves » de la manifestation de Dieu contribuent à la manière par laquelle plusieurs répondants fondent la validité de leurs croyances sur leur expérience. La croyance, à laquelle adhèrent plusieurs répondants, que Dieu se manifeste dans leur vie éclaire cette attestation par l'expérience.

accomplir sa volonté. Plusieurs croient aussi que la volonté de Dieu explique les évènements qui se produisent dans leur vie.

B) Des êtres surnaturels en relation avec soi

Certains énoncés de croyances « périphériques » s'articulent autour de la croyance en Dieu sont constitués de croyances en d'autres « personnes » ou « êtres surnaturels » associés aux traditions religieuses instituées.

Les Prophètes, l'Esprit-Saint, les anges et Satan	- Je crois en l'existence de prophètes (10)
	- Je crois en Jésus (ou Christ), fils de Dieu (8)
	- Je crois en Mohammed (3)
	- Je crois en Abraham, Moïse (1)
	- Je crois en l'existence du Saint-Esprit ou de l'Esprit-Saint (3)
	- Je crois en l'existence des anges (1)
	- Je crois en l'existence de Satan ou d'une force surnaturelle négative (3)

En plus de la croyance en Dieu, on retrouve la croyance en d'autres « personnes » ou « êtres surnaturels » associés aux traditions religieuses, soit la croyance en Jésus, au Christ et à Mohammed ou encore la croyance au Saint-Esprit ou à l'Esprit-Saint, aux anges et à l'existence de Satan, tous dotés de pouvoirs surnaturels :

D'abord, il y a la croyance en Dieu et puis ensuite il y a plusieurs autres croyances par exemple la croyance que Jésus est ressuscité ou bien la croyance que Mohammed est le dernier Prophète. [...] Il y a d'abord la croyance en Dieu et il y a d'autres croyances qui sont un peu moins importantes, qui aident à construire la spiritualité ou la religion d'une personne. (Noémie, catholicisme)

Plusieurs répondants évoquent la figure de Jésus (ou du Christ) ou d'un Prophète désigné comme Mohammed ou Abraham. La figure du Saint-Esprit (ou de l'Esprit-Saint) est également évoquée par des répondants se référant au protestantisme évangélique qui croient que l'Esprit-Saint est un don de Dieu qui leur permet de discerner le bien du mal et qui les accompagne et les soutient. Dans le même ordre

d'idée, les anges sont décrits, par une répondante musulmane, comme des entités qui permettent de collecter les bonnes et les mauvaises actions. Finalement, la figure de Satan est évoquée par certains répondants se référant au protestantisme évangélique, qui croient qu'une force négative met des obstacles sur leur chemin. Kevin (protestantisme évangélique) adhère à cette croyance : « Je crois qu'il y a des forces négatives dans ce monde. Je crois que ces forces ne veulent pas que tu fasses le bien, ne veulent pas que tu sois l'homme que Dieu veut que tu sois. » Ces répondants croient que des forces négatives agissent dans leur vie.

C) La vie a un sens et n'est pas le fruit du hasard

À partir de la croyance en Dieu s'articulent également des croyances autour du Destin et de la Providence, de la Vérité et du sens de la vie. Comme mentionné précédemment, de nombreux répondants croient que la volonté de Dieu explique les événements de leur vie, or cette croyance s'accompagne de celle que « les choses » sont organisées et que le hasard n'existe pas.

Le sens, la Vérité, le Destin, la Providence	- Je crois que le hasard n'existe pas et que les choses sont organisées (8)
	- Je crois qu'il existe quelque chose qui dépasse les « Hommes » (6)
	- Je crois qu'il existe une Vérité ou des vérités (8)
	- Je crois que la vie a un sens (4)
	- Je crois que ma prière a un impact sur le déroulement de l'univers (1)

Pour certains, cela prend la forme d'une croyance au destin, comme pour Jean-Philippe qui dit croire en un « destin interactif » :

Je ne crois pas, par exemple, à un destin tout prévu, mais un destin interactif. Rien n'est fait pour rien. Il y a toujours une réponse très intelligente à tout ce que je fais. Je suis dirigé. Je vais me laisser guider parfois. [...] Peut-être que la coïncidence n'existe pas, que rien n'arrive pour rien... que ça découle nécessairement de la foi. [...] C'est comme

une espèce de destin, mais on a toujours la possibilité de choisir. (Jean-Philippe, catholicisme)

En lien avec ce destin, certains répondants évoquent des énoncés de croyances associés au « sens » de la vie. Ils croient en une puissance divine qui organise et structure leur existence et c'est à partir de cette puissance divine que certains attribuent un sens à leur existence :

Je crois en une force supérieure dans ce monde. Selon moi, tout a un sens. Je ne crois pas au hasard. [...] Tout ce que tu fais a un sens. Tout ce que tu fais n'est pas futile. La moindre petite action a une valeur. [...] Quand je vois quelque chose qui n'est vraiment pas correct, je sais que si je n'essaie pas de le changer, je suis en train de me trahir et de trahir ce en quoi je crois. Ça me donne un *boost*. Il faut que je le fasse, ce n'est pas par hasard si je suis là, à ce moment-ci, puis que j'ai vu ça. [...] Donc, ta présence sur terre n'est pas anodine. Tu n'es pas là par hasard, tu es là, puis cela a du sens. (Sarah, islâm)

En effet, leur croyance en Dieu les mène à croire que la vie, leur présence sur terre et leurs actions ont un sens. Également, bien que l'interprétation de celle-ci diffère selon les répondants, de nombreux répondants croient en l'existence d'une Vérité. Pour plusieurs, cette Vérité est Dieu ou Jésus, ou encore le processus qui mène à aller vers Dieu. Cindy (protestantisme évangélique), croit que la Vérité est dans la parole de Jésus : « Je vais revenir encore avec une Écriture, Jésus dit dans la Bible, je suis le chemin de la vérité et de la vie, donc pour moi la vérité c'est lui, c'est ce qu'il a fait. » Judith (protestantisme évangélique), pour sa part, croit que la Vérité est Dieu : « La Vérité, je pense qu'il y a la Vérité ultime. La Vérité ultime c'est Dieu. C'est les faits qui vont tous converger vers cette Vérité ultime qui est Dieu. » Finalement, François (catholicisme) croit qu'il est possible de se rapprocher d'une Vérité et que tous en détiennent une partie : « C'est une façon de chercher la Vérité d'avoir une vie religieuse. On pourrait peut-être s'en rapprocher un petit peu. [...] J'ai une partie de la Vérité, comme selon moi, tu as une partie de la vérité [...] ». Cette Vérité est évoquée par les répondants comme un horizon à atteindre ou à maintenir. Il s'agit d'un processus vers lequel ils peuvent tendre ou encore d'un acquis qui demande un travail constant.

D) Les forces du bien et du mal

La croyance en Dieu permet également d'articuler des croyances liées à la définition du « bien » du « mal ». Les attentes que plusieurs estiment que Dieu entretient à leur égard sont à lier à leurs conceptions du bien et du mal et au rapport qu'ils entretiennent à autrui.

-
- | | |
|-------------------|---|
| Le bien et le mal | <ul style="list-style-type: none"> - Je crois que Dieu veut que je fasse le bien (5) - Je crois que l'Esprit-Saint, don de Dieu, me permet de discerner le bien du mal (1) - Je crois qu'il y a une force surnaturelle qui met des obstacles sur mon chemin (3) - Je crois qu'il faut éviter de pécher (6) - Je crois que Dieu me juge, ou me jugera, pour mes actions (2) - Je crois qu'il faut craindre Dieu (1) - Je crois que Dieu me pardonne mes péchés et je crois en la repentance ou l'expiation (6) - Je crois que Dieu me pardonne par le baptême (3) - Je crois que les « Hommes » ont une valeur aux yeux de Dieu (4) - Je crois en l'Amour (4) - Je crois au don (1) |
|-------------------|---|
-

Plusieurs répondants croient que Dieu attend d'eux qu'ils fassent le bien et qu'ils évitent de faire le mal. C'est le cas de Judith (protestantisme évangélique) qui affirme qu'il faut éviter de pécher : « La foi c'est vraiment est-ce que tu as conscience que tu es pécheur et tu essaies de pécher le moins possible. Et si tu pêches, tu essaies de faire amende honorable ». Certains répondants croient au jugement de Dieu et à son pardon ou encore à la repentance ou à l'expiation. Parmi ceux qui se réfèrent au protestantisme évangélique, ils croient aussi à un Dieu qui pardonne par le baptême. Par ailleurs, certains jeunes énoncent des croyances qui se déclinent d'un point de vue axiologique.

Bien qu'ils ne disent pas croire en l'Amour ou au Don, ils attribuent à ces valeurs une existence objective et en font un objet de croyances⁴¹.

E) La vie dans l'au-delà

La croyance en Dieu et celles relatives à la définition du bien et du mal s'articulent aussi à des croyances sur la vie après la mort.

L'au-delà, le jugement, le Salut	- Je crois en la vie éternelle (3)
	- Je crois en la fin des temps (1)
	- Je crois en un jugement après la mort (2)
	- Je crois en un au-delà, un paradis, un ciel (6)
	- Je crois que ma vie sera améliorée au ciel (2)
	- Je crois que certains seront choisis pour vivre avec Dieu au Paradis (3)
	- Je crois en l'existence de l'Enfer (2)
	- Je crois que je dois sauver mon âme (2)
	- Je crois que certains seront sauvés et que d'autres ne le seront pas (2)
	- Je crois que ma prière me permet de garder contact avec mes proches décédés qui veillent sur moi (1)

Ces croyances sont énoncées pour la plupart par les répondants se référant au protestantisme évangélique, parmi lesquels certains croient en la fin des temps, en la vie éternelle, au Paradis et à l'Enfer, au jugement après la mort et à la nécessité de sauver son âme – même si des répondants d'autres traditions y font référence, mais dans une moindre mesure. Plusieurs jeunes de l'échantillon soulignent ne pas adhérer à ces croyances. Parmi les répondants se référant au protestantisme évangélique qui adhèrent à ces croyances, Cindy explique qu'elle croit au jugement après la mort :

Il y en a qui enlèvent Dieu de l'équation juste parce qu'ils ne veulent pas voir le fait, ou croire, qu'il y a quelqu'un de plus grand qui nous regarde chaque jour et qu'à la fin on

⁴¹ La distinction entre les croyances et les valeurs relève de l'attribution de ce statut d'existence objective. À cet égard, Micheline Milot explique qu'« une valeur peut devenir objet de croyance, dès que le sujet lui attribue ce statut d'existence objective, par exemple, "l'amour peut tout et aura raison de tout un jour" » (Milot, 1992a : 98).

va être sur une balance et on va voir que si on pèse lourd ou pas? (Cindy, protestantisme évangélique)

Pour leur part, Étienne et Judith affirment croire à l'Enfer et en la nécessité de leur Salut. Ces répondants croient que certains seront sauvés par Dieu et pourront vivre avec lui pour l'Éternité au Paradis. Ils croient que, s'ils réussissent à éviter l'Enfer et à obtenir leur Salut, « ça va s'améliorer » au ciel (Kevin, protestantisme évangélique) :

C'est une de mes motivations, je veux éviter l'Enfer. [...] J'ai quand même peur. Parfois, je capote pareil... moi je crois qu'il y a beaucoup de gens qui ne sont pas sauvés. [...] J'ai un esprit très légal, du genre si tu ne fais pas ça, tu vas en Enfer. Je me dis : « s'il y a un Enfer après... je vais faire attention ». (Étienne, protestantisme évangélique)

C'est vraiment quelque chose de sérieux. À partir du moment où tu as compris la gravité de la situation, où tu as compris la nécessité du Salut, où tu as compris la nécessité d'être avec Dieu. À partir du moment où tu crois, tu crois à l'Enfer aussi. Tu te dis : « si j'échoue, si je ne m'y sou mets pas, c'est l'Enfer ». Je préfère être dans le bien de toute façon. Je préfère essayer de m'améliorer le plus possible avec l'aide de Dieu. (Judith, protestantisme évangélique)

La crainte de l'Enfer est à mettre en relation avec la crainte de Satan et la conviction d'être jugé par Dieu pour ses actions, notamment lors d'un jugement dernier. Elle s'éclaire par la croyance en une vie ou une destinée éternelle.

4.2.3 Attestation des croyances : fondement de la légitimité

L'analyse du fondement des croyances des répondants montre que pour attester de leurs croyances, ceux-ci s'appuient sur différentes sources de légitimation. Conformément à l'analyse rationnelle des croyances précédemment exposée (sous-section 2.2.1), ces sources de légitimation peuvent être identifiées par les motifs énoncés par les jeunes interrogés pour expliquer pourquoi ils estiment que leurs croyances sont vraies ou valides, ou par les motifs qui leur confirment qu'ils ont raison de croire. Les sources principales de légitimation sur lesquelles s'appuient les répondants pour attester de

leurs croyances sont basées sur l'expérience, la rationalisation et la sagesse des Textes sacrés et de la Tradition. Si les répondants mobilisent de manière complémentaire plusieurs sources de légitimation (il s'agit de catégories non exclusives), généralement l'une d'entre elles est dominante dans leur discours.

4.2.3.1 L'expérience

Pour la plupart des répondants, l'« expérience » est au fondement de l'attestation de leurs croyances. Il s'agit de la source de légitimation qui est mobilisée, de manière dominante, par le plus grand nombre de répondants. Ils croient, ou sont motivés à continuer de croire, parce qu'ils ont expérimenté leurs croyances. C'est le cas d'Étienne (protestantisme évangélique) pour qui « l'expérience de quelque chose est nécessaire pour aider la croyance à se développer ». L'expérience confirme aux répondants qu'ils ont raison de croire. Ils évoquent, comme raisons de croire, un argument pragmatique ou utilitaire et un argument basé sur l'émotion, dans ses dimensions individuelle et collective.

A) Argument pragmatique ou utilitaire

L'argument pragmatique ou utilitaire implique qu'ils ont de bonnes raisons de croire parce que « ça marche », parce que « ça fonctionne », parce qu'ils ont « testé ».

Au début, les personnes n'y croient pas, en voyant que ça marche... ils finissent par y croire. Pour moi et Dieu, tout ce qui est lié à ma spiritualité et au fait de suivre Jésus, c'est ça... À date, ça marche. Je ne dis pas que tout est simple, que je n'ai aucun doute, mais ça marche plus que ça ne marche pas. J'ai essayé et ça marche donc, pour l'instant, ce qui a dit dans la Bible c'est vrai. (Étienne, protestantisme évangélique)

Pour ces répondants, l'attestation de la croyance par l'argument pragmatique ou utilitaire s'accompagne de la conviction que leur adhésion à des croyances ou leurs croyances elles-mêmes ont des effets bénéfiques. Ce sont ces bénéfices ressentis par les répondants qui les motivent à croire ou les motivent à continuer de croire.

Concrètement, j'ai déjà vu que ma vie a changé. Ce qui est bon, ce que j'aime, ce qui a changé ces choses-là vont être là dans le futur, c'est pour ça que j'ai cette croyance-là. Ce n'est pas seulement : « Je crois en Dieu parce que c'est écrit dans la Bible que mon futur va être bon », c'est que je vois déjà que ma vie s'est améliorée dans le présent et comme le présent est mieux le futur va naturellement être mieux. (Étienne, protestantisme évangélique)

Mes croyances sont cohérentes. Elles me sont utiles dans le sens où elles ne me demandent pas toujours de me remettre en question. [...] Les croyances sont utiles parce qu'elles permettent d'aller dans une certaine direction. Pour cheminer et qu'on ne se sente pas tout à fait perdu dans toutes circonstances. (Jean-Philippe, catholicisme)

L'utilité des croyances des répondants se situe à différents niveaux⁴². Plusieurs répondants affirment que leurs croyances contribuent à leur bien-être et à faire d'eux des meilleures personnes. D'autres soulignent que leurs croyances leur donnent une structure et une orientation de vie et qu'ils y trouvent sens et cohérence.

Pour moi, ça me permet de confirmer que Dieu existe. Juste du fait qu'il prend le temps de répondre à certaines de nos prières, ça peut être vraiment banal, comme réussir un cours que tu pensais échouer. Pour moi, c'est une des preuves que Dieu existe, qu'il nous aide au travers des choses qui sont difficiles dans nos vies. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

Selon eux, l'utilité de la croyance peut résider également dans sa capacité à répondre à des considérations pratiques, comme la réussite d'un examen, l'obtention d'un emploi ou la résolution d'un conflit interpersonnel.

⁴² L'utilité des croyances n'est pas détaillée ici de manière approfondie, puisque qu'une partie de l'analyse (section 4.3) repose sur l'étude de l'impact des croyances dans différents registres d'expérience et, ce faisant, met en relief de nombreux éléments pouvant montrer l'utilité des croyances et les bénéfices ressentis par les répondants.

B) Argument basé sur l'émotion et les sens

L'expérience, dans sa dimension émotionnelle et sensible, est également évoquée par plusieurs répondants. Comme Étienne (protestantisme évangélique) qui souligne que : « C'est une question de cœur ultimement, ton cœur va être sûr ou ne pas être sûr. [...] Il faut toujours la sensibilité. » Dans sa dimension émotionnelle, la validation des croyances par l'expérience prend les formes d'une expérimentation « individuelle » et d'une expérimentation « collective ». L'expérience « individuelle » se présente souvent dans le discours des répondants sous la forme d'un argument basé sur ce qu'ils nomment « leur vécu ». Dans leur discours, ce « vécu » apparaît comme une succession d'expérimentations qui renvoie à la singularité de leur parcours biographique.

On s'abandonne à notre expérience et on se dit : « Ce que j'ai vécu, je l'ai vécu et je vais prolonger ce vécu-là et en faire quelque chose de bien. » [...] Ce en quoi on croit c'est ce que l'on a expérimenté, c'est aussi ce qui explique, ce qui rend le mieux compte de qu'est-ce que l'on a vécu. (Jean-Philippe, catholicisme)

Par la référence au « vécu », les répondants affirment qu'ils ont raison de croire que leurs croyances sont vraies. En affirmant qu'ils expérimentent personnellement leurs croyances, ils se portent eux-mêmes garants de la validité de celles-ci. Ces répondants font, en effet, reposer l'attestation de leurs croyances sur un sens qu'ils considèrent attribuer eux-mêmes à leurs croyances.

C'est quelque chose qui a du sens dans ma tête à moi. [...] Mes croyances, c'est par rapport à moi, parce que je ne crois pas vraiment qu'il y ait quelque chose qui est valable pour tout le monde. Parce que, moi, je ne suis pas comme tout le monde. Chacun est différent. [...] Chacun trouve le sens qui lui convient selon son vécu à lui, selon les expériences qu'il a vécues. (Sarah, islam)

L'expérimentation personnelle de leurs croyances repose sur leur sensibilité, sur leur ressenti. Sarah (islam) l'exprime en affirmant : « Ça se sent, honnêtement vraiment, c'est vraiment quelque chose qui se sent ». Dans leur discours, cette expérimentation se manifeste souvent par la formule : « je sais que mes croyances sont vraies, puisque

je le sens, je le ressens ». Dans certains cas, les répondants s'appuient sur des analogies pour expliquer leur ressenti.

Je vis ce que je sens... Je peux juste me fier à ce que je sens et ce que j'ai vécu et ce que j'ai senti c'était mieux, ça se sentait comme plus vrai que ce que j'ai senti avant, d'où le fait que je crois que c'est la Vérité j'imagine. (Étienne, protestantisme évangélique)

C'est comme si je te fermes les yeux et je te déposais quelque chose dans la main et quand tu ouvrais les yeux tu n'avais plus cette chose dans la main, mais tu aurais quand même senti quelque chose dans ta main. Tu pourrais te dire : « j'ai peut-être halluciné », mais tu l'as quand même senti. L'expérience reste là. (Jean-Philippe, catholicisme)

Les répondants qui mobilisent cet argument considèrent que leurs croyances sont vraies puisqu'ils sont en mesure de ressentir des émotions ou d'éprouver des sensations liées à celles-ci. Cela peut prendre la forme d'une relation avec le divin, comme pour Sarah (islam) qui dit : « Je me sens privilégiée. Je sens que j'ai quelque chose de bienveillant, qui est là, qui me suit ». Cette relation est présentée comme une « connexion » qu'ils estiment entretenir avec Dieu. Si les répondants se représentent cette connexion à partir de différents niveaux d'abstraction, ils soulignent, pour la plupart, la charge émotive qui est y associée. Si ce n'est pas eux-mêmes qui ressentent de l'amour, du respect, de l'admiration (ou de la crainte) vis-à-vis la figure de Dieu, c'est Dieu lui-même qui les aime, qui les aide, qui les soutient (et qui les juge). Cette impression d'être en contact direct avec le divin et les émotions et les sensations qui y sont associées contribue à la validation de leurs croyances. Par ailleurs, souvent en lien avec cette relation avec le divin et les émotions qu'elle suscite, de nombreux répondants affirment avoir accumulé, par leur « vécu » des « indices » ou des « preuves » qui viennent confirmer qu'ils ont raison de croire. C'est le cas de Marie-Ève (protestantisme évangélique) : « Il n'y a rien d'autre que Dieu qui peut avoir permis ça, parce qu'un truc comme ça... ça n'arrive quasi jamais, c'est assez miraculeux. » Ces expérimentations constitutives de leur « vécu » sont présentées à travers le récit d'événements jugés extraordinaires ou à travers le récit d'événements anodins qui prennent sens de par leur cumul :

J'ai trop vécu de choses qui vont dans un certain sens pour que ça ne soit pas vrai que Dieu existe. [...] Il y a des choses qui arrivent et il faut que tu trouves une signification. Rien n'arrive pour rien. Ce genre d'évènement là est assez exceptionnel, improbable, extraordinaire. [...] Puis, même si c'est un signe vraiment banal, on ne peut pas vraiment dire qu'il n'y a rien quand il arrive des choses comme ça sans arrêt. (Jean-Philippe, catholicisme)

Il y a vraiment trop d'indices qui font que ça ne peut pas être un hasard, ça peut ne pas être un hasard. [...] Je ne pouvais pas croire que c'était le hasard, donc ça m'a conforté dans ma foi. Et, après ça a continué à grandir. (Judith, protestantisme évangélique)

C'est comme des petites coïncidences qui arrivent. Ça m'est arrivé à plusieurs reprises. [...] C'est vraiment des petites coïncidences. Je ne crois pas aux coïncidences, donc ça fait en sorte que je savoure plus le moment. Je sens que j'ai quelque chose de bienveillant qui est là, qui me suit. (Sarah, islam)

Les « indices » ou les « preuves » énoncés par les répondants sont souvent relatés sous la forme d'anecdotes et présentés comme une « réponse » qu'ils estiment obtenir de la part de Dieu à la suite de leurs prières. Ces « indices » sont exposés comme des observations, généralement répétées, qui par cumul convergent vers l'attestation de leurs croyances. Ils permettent aux répondants de confirmer leur croyance en Dieu en plus de contribuer à la confirmation de nombreuses autres croyances.

L'attestation par l'expérience « collective » se manifeste, entre autres, par l'affirmation de sentiments et de croyances partagés, notamment lors de l'assistance à des cérémonies religieuses, à des rituels ou encore à des rassemblements entre croyants. Certains répondants disent être attirés par une « atmosphère », une « ferveur », une « communion fraternelle » :

Il y a des gens qui se rassemblent au nom de Dieu et, tout d'un coup, il n'y a pas la même atmosphère. On sent vraiment qu'il y a quelque chose qui se passe. Il y a de la joie, de la communion fraternelle. C'est bizarre, ça peut nous attirer. Moi, ça m'a attiré, même si je trouvais ça étrange. (Judith, protestantisme évangélique)

Quand tu es à la messe et qu'il y a beaucoup de gens et qu'il y a une espèce de ferveur. C'est tellement beau, tu te mets à croire. Je crois un peu comme les romantiques. Je crois par sentiment, parce que je vais ressentir quelque chose... Il y a quelque chose de beau

là-dedans. Il y a une union entre les gens. Oui, il y a un Dieu qui veille sur nous.
(François, catholicisme)

Cette atmosphère et l'esthétisme qui s'en dégage contribuent à fonder la croyance en quelque chose qui dépasse les « Hommes » et la croyance en une puissance supérieure qui se manifeste dans leur vie et veille sur eux. En plus de l'émotion qui se dégage du rassemblement par le groupe, le groupe en tant que tel constitue une source d'attestation. Au sein du groupe, les répondants peuvent tisser des relations significatives. Ne pas croire « seul », mais croire « avec » autrui constitue une source de légitimation de leurs croyances.

C'est un moment significatif dans ma foi, ça a fortifié ma foi parce que j'ai vu que : « Wow, je ne suis pas seul ici » [...]. Ça limitait pour moi Dieu, ça limitait ma foi... Mais de voir qu'il y avait d'autres croyants partout dans le monde. Ça m'a honnêtement fait un très grand bien et à partir de là, cela a vraiment aidé ma foi. (Kevin, protestantisme évangélique)

Ces répondants affirment que constater que d'autres personnes partagent leurs croyances a eu pour effet de renforcer leur foi. L'attestation par le groupe se présente également par l'évocation d'une confirmation par les pairs ou par l'évocation des pairs en tant que modèles à suivre :

Je crois en Dieu, mais parfois j'ai des doutes. J'ai besoin d'avoir des gens qui vont être avec moi et qui vont m'aider. [...] Peut-être que j'y vais aussi pour y croire encore plus, parce que je vois la foi des autres, parce que je vois ceux qui sont encore plus croyants que moi. De voir les gens qui ont vraiment la foi c'est quelque chose d'impressionnant, c'est quelque chose de beau. (François, catholicisme)

Pour ces répondants, la fréquentation d'autres croyants confirme leurs croyances. Le partage de croyances, de visions du monde, d'expérimentations et d'émotions avec d'autres contribue à valider et à renforcer leurs croyances. Finalement, une autre expérience à la fois « individuelle » et « collective » est évoquée par certains répondants (il s'agit de répondants se référant au protestantisme évangélique), soit

l'expérience de leur conversion et plus spécifiquement de leur baptême à l'âge adulte, alors qu'ils ont fait le choix de se convertir.

Tu ne sens pas une différence tant que ça, mais c'est sûr que tu sens comme une joie, j'ai senti beaucoup plus le lendemain une paix. De dire comme : « Wow!, je m'en vais vers une nouvelle vie. Dieu est là. Dieu est même en moi grâce à l'Esprit Saint ». Et puis, je n'ai comme pu eu ce sentiment que j'étais dans l'erreur, dans le péché. [...] C'était vraiment libérateur et la connexion avec Dieu est beaucoup plus facile. Et puis, tu n'as pas nécessairement l'impression d'être un super héros, mais presque... [Rires]. (Marie-Eve, protestantisme évangélique)

Selon les récits qu'en font les répondants ayant expérimenté une conversion, cette expérience contribue à l'attestation de leurs croyances sous plusieurs aspects. D'abord, ce rituel est associé à une charge émotive plus ou moins forte. Ces répondants l'inscrivent dans leur parcours comme le signe « engagement profond », ils confirment par celui-ci que leurs croyances sont enracinées. De plus, toujours selon ces répondants, le rituel de conversion permet de renforcer la perception d'une connexion avec le divin. Finalement, puisqu'il marque également l'inscription au sein du groupe, il s'inscrit dans la dynamique de l'attestation par les pairs.

4.2.3.2 Rationalisation

Les sources de légitimation basées sur la rationalisation sont aussi mobilisées par les répondants. Plusieurs s'appuient sur une compatibilité présumée entre la croyance et la raison pour fonder la légitimité de leurs croyances. Ils cherchent à attester leurs croyances par la « raison » ou l'« intelligence » et, pour ce faire, ils s'inspirent de la méthode scientifique. Par différents moyens, ils cherchent à démontrer que leurs

croyances sont raisonnables, basées sur des faits et pouvant être expliquées et argumentées :

J'avais toujours eu ce désir de ne pas croire en quelque chose pour aucune raison. Je voulais que mes croyances soient basées sur des faits. Que je puisse, pas prouver ma foi, mais expliquer ma foi, montrer qu'il y a des arguments autres que : « Ah ! Tu fais juste croire ». Il doit y avoir des arguments pour la croyance. (Kevin, protestantisme évangélique)

Comme Judith (protestantisme évangélique) qui affirme : « Je pense que dans le fond, même si tu es athée, tu peux arriver à la conclusion logique que Dieu existe, tu n'es pas obligé de l'appeler Dieu, tu peux l'appeler la nature... peu importe », plusieurs se réfèrent à l'« intelligence », la « probabilité », la « rationalité », la « raison », la « logique », l'« étude », la « méthode », etc. Dans leur discours, les analogies avec la démarche scientifique sont nombreuses. Certains emploient des arguments d'autorité s'inspirant de la méthode scientifique de démonstration de la preuve. Comme Myriam, ils affirment la comptabilité entre croyance et science, voire la possibilité de confirmer la croyance par des « arguments scientifiques »

Moi, c'était vraiment le volet scientifique. Moi, dans ma tête, la religion et la science c'est deux pôles distincts. Tu ne peux pas mélanger les deux. Là, j'avais peur parce que si je dis que je crois une religion, il n'y a pas de sciences. [...] Et, là j'étais tombé sur un livre de faits scientifiques sur le Coran et ça m'avait vraiment intrigué. Après ça, je me suis plus penchée sur les faits scientifiques et ça m'avait donné espoir. (Myriam, islam)

L'étude de la Bible c'est venu confirmer ma foi beaucoup. J'ai lu beaucoup de livres apologétiques. L'apologétique c'est la défense de la foi, tout simplement et du christianisme. Et puis, beaucoup d'arguments même scientifiques, archéologiques, historiques, pas qui prouvent, mais qui montrent que la foi chrétienne est raisonnable. (Kevin, protestantisme évangélique)

Ils ont recourt à la statistique ou au pourcentage, au cumul des sources de connaissances et à une vérification voulue méthodique et rigoureuse de ces dernières.

Si je mettais mon 100% à lire et à croire à 100% ce que je lis [...], si j'appliquais à 100%, si je croyais à 100%, je pense qu'il n'y a rien qui m'arrêterait. C'est ça la difficulté, c'est

de croire à 100%, souvent les doutes te reviennent. [...] Je crois que si vraiment je me mettais à 100% à croire, à lire et à prier plus souvent, je pense que j'avancerais encore plus que ce que je fais en ce moment. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

Ils s'appuient sur des savoirs expertisés et reconnus et se réfèrent à des personnes reconnues ou à différentes disciplines académiques, dont parfois celles dans lesquelles ils étudient eux-mêmes⁴³.

J'ai vu en [discipline académique], j'ai pu voir que les croyances ont beaucoup de puissance, ce qui pour moi a du sens avec le fait que Dieu existe, parce que je me dis Dieu est intelligent, il a bien pensé à son affaire. (Étienne, protestantisme évangélique)

Par ailleurs, ils basent leurs croyances sur des modes d'inférence par lesquels ils estiment déduire ou induire l'existence de Dieu. Plusieurs concluent à la validité de leurs croyances à partir de ces prémisses et font reposer leurs croyances sur divers paralogismes⁴⁴.

Tu peux dire : « Dieu, il est bon ». Tu vas faire une espèce de sophisme [Rires] : « Ça, même si ça a l'air mauvais, si ça vient de Dieu, c'est forcément bon ». Ça peut être de croire que dans le futur, il y a quelque chose de meilleur qui t'attend. Tu te dis : « Ce n'est pas possible que Dieu t'envoie quelque chose de mauvais, parce que si Dieu est bon, il ne peut pas te faire ça pour te punir, il ne veut pas ton mal, il veut ton bien. » (Judith, protestantisme évangélique)

⁴³ Les répondants font souvent référence à leur domaine d'étude lorsqu'il est question d'attester de leurs croyances. Ils utilisent des savoirs, indépendants des savoirs religieux, pour appuyer leur argumentation. Dans leur discours, cela se traduit généralement par les formules : « selon mes connaissances ou selon ce que j'ai appris en [discipline académique X] ». Bien que ces données ne peuvent être exploitées en raison de considérations éthiques, l'analyse des entretiens a dégagée que le domaine d'étude des répondants teinte particulièrement le registre de langage employé par les répondants pour identifier les fondements de leurs croyances. Les répondants mobilisent les « outils analytiques » acquis dans leur domaine d'étude (en tant qu'argument d'autorité) pour étayer leur argumentation. Par ailleurs, l'importance des arguments de types rationalisation, dans la présente étude, est à mettre en relation avec le choix de recruter, pour l'échantillonnage, des étudiants universitaires. L'hypothèse que le niveau de scolarité contribue à l'importance que prennent, dans le processus d'attestation des croyances, les procédés de rationalisation serait à questionner.

⁴⁴ Charles-Henry Cuin (2012 : 230) présente un raisonnement similaire communément formulé par des croyants : « Je crois que Dieu est infiniment bon et, donc, qu'il m'aime. Cela me conduit, lorsque je rencontre des difficultés, à garder espoir plutôt qu'à sombrer dans un cruel désespoir. Donc, Dieu est infiniment bon et il m'aime. »

D'autres basent leurs croyances sur des généralisations qu'ils élaborent, entre autres, à partir d'observations répétées. Ces inférences les mènent à confirmer leurs croyances à partir de principes de causalité ou de la formulation de lois.

Oui, si on réussit à avoir une cohérence dans notre expérience, si on réussit à en tirer des lois, qui sont nos croyances, des petites lois que l'on pourrait interpréter. [...] Des petites lois ... mettons, si je vis toujours un effet précis, à une action précise, on va en tirer une certaine, une loi, un principe... (Jean-Philippe, catholicisme)

Pour la plupart des répondants, la mobilisation du principe de causalité est employée pour démontrer l'existence d'une « cause première » qui est, de leur point de vue, perçue comme une « force organisatrice »⁴⁵. En effet, ils se questionnent sur l'origine et le sens de la vie. Devant la complexité de l'expérience humaine, ils formulent un rapport de causalité qui les mène à affirmer l'existence d'un Dieu créateur. C'est le cas de François (catholicisme) qui dit : « Tu sais, j'essaie d'avoir une vision rationnelle. Je me dis : il y a un Dieu. Ça, j'y crois. Puis, je crois qu'il y a un élément créateur à tout ça. Tu regardes la vie, c'est tellement complexe. » Plusieurs autres abondent dans le même sens :

Je pense que c'est Aristote qui avait démontré l'existence de Dieu, parce que lui expliquait qu'il y avait une cause première. Avec notre intelligence on peut arriver à comprendre qu'il y a un Dieu qui existe. Qu'il n'y a pas d'effet sans cause, qu'il y ait forcément quelqu'un qui a créé tout ça, quelqu'un ou quelque chose. (Judith, protestantisme évangélique)

⁴⁵ Dans un article intitulé « La résistance au Darwinisme : croyances et raisonnements », Gérald Bronner (2007) s'intéresse à la réaction de croyants vis-à-vis la théorie de l'évolution de Charles Darwin, il résume, comme suit, la thèse du dessein intelligent : « La thèse du dessein intelligent affirme qu'une "volonté" a créé initialement les êtres vivants tels qu'on les trouve à l'état de nature. La diversité et la formidable adaptation du monde vivant à son environnement ne peuvent être, selon les défenseurs de cette théorie, le résultat d'une sélection fondée sur le hasard comme l'affirme le programme darwinien. Au contraire, selon eux, cette diversité et, surtout, cette adaptation, suggère l'idée d'un dessein initial, une voie tracée par une volonté supérieure qui se réalise peu à peu à travers l'histoire des espèces » (*Ibid.* : 590). Ce faisant, il rappelle la continuité entre le créationnisme et la théorie du dessein intelligent en affirmant les différences se situent davantage « dans la forme et les stratégies argumentatives utilisées que dans le fond, les deux défendant l'idée que l'organisation du monde, et en particulier du vivant, est la conséquence d'une volonté surnaturelle » (*Ibid.* : 592).

C'est tellement insensé pour moi qu'on existe, qu'il doit y avoir une bonne explication dans ma tête. Je suis totalement insatisfait intellectuellement parlant de la réponse de juste : les choses existent, comme ça, l'univers est éternel. Intellectuellement, ça ne me satisfait pas... [...] Tu vas toujours invariablement remonter à Dieu [...] ou je ne sais pas quelle autre cause première qui aurait tout déclenchée. (Étienne, protestantisme évangélique)

Ces rationalisations viennent contrer le hasard : « le hasard n'existe pas », « il n'y pas de coïncidences » et « rien n'arrive pour rien ». En d'autres mots, il n'y a pas d'effet sans cause.

Je ne crois pas que les coïncidences existent. Ça, c'est une croyance en fait. Cette façon de voir la coïncidence si elle n'existe pas, elle nous mène à penser qu'il doit y avoir quelque chose qui organise les choses qui arrivent. [...] Et, à partir de ça, qu'il n'arrive rien pour rien. C'est soit que tout est organisé pour que l'on puisse faire un cheminement ou que l'on réussit à faire un cheminement à partir de tout ce qui nous arrive par hasard. Donc là, à partir de là, j'accepte que Dieu existe et qu'il organise certaines choses. Je pense que ça devient plus intéressant de dire que peut-être que c'est organisé. (Jean-Philippe, catholicisme)

À partir de différentes prémisses (le hasard n'existe pas, la vie à un sens, l'univers est complexe et organisé, l'origine de la vie peut être expliquée rationnellement, etc.), ils déduisent l'existence d'une « cause première ». La croyance en celle-ci, cette « force organisatrice et omnipotente », leur permet ensuite de valider plusieurs autres croyances. Le recours à la « raison », à l'« intelligence » et à la « logique », l'emprunt d'une démarche inspirée de la méthode scientifique et les modes d'inférence que sont la déduction ou l'induction contribuent à la confirmation ou la validation des croyances de nombreux répondants.

4.2.3.3 Textes sacrés

Plusieurs répondants se réfèrent aux Textes sacrés pour attester de leurs croyances. Nombreux affirment fonder leurs croyances sur la reconnaissance d'une validité et

d'une sagesse contenues dans ces textes. À cet égard, Cindy (protestantisme évangélique) affirme qu'elle : « peu[t] [s]'assurer à 100% que ce qui est écrit est vrai. » En expliquant pourquoi les Textes sacrés sont valides, à leurs yeux, les répondants expliquent pourquoi ils ont raison de s'y appuyer pour attester de leurs croyances. Les critères sur lesquels les répondants fondent la validité des Textes sacrés sont divers, ces critères recourent les sources de légitimation précédemment énoncées, à savoir l'expérience, la rationalisation et l'autorité de la Tradition. D'abord, pour certains répondants, la validité des Textes sacrés repose sur un argument basé sur l'expérience. Les Textes sacrés sont valides puisqu'ils sont utiles et cohérents avec ce qu'ils ont expérimenté, ce qu'ils ont ressenti :

Ça [les Textes sacrés] font référence à une tonne d'intuitions et d'expériences. [...] Ce qui est écrit dans la Bible, on l'a vécu avant de l'avoir lu. On lit, puis ça exprime exactement ce que l'on a vécu. Dès que j'ai ouvert, je me suis rendu compte que ça fait tellement référence à du vécu, que c'est toi qui interprètes tout le temps. C'est ça ... une référence à soi à travers des écrits qui sont voulus universels. (Jean-Philippe, catholicisme).

Pour d'autres répondants, les Textes sacrés sont valides en vertu d'un argument basé sur la rationalisation. Ils sont valides puisqu'ils les ont étudiés de manière « intellectuelle » et « rationnelle », avec « méthode » et « rigueur » et sont arrivés à vérifier la véracité de leurs contenus à partir du croisement et du cumul de différences sources de connaissances.

Cela a vraiment été un processus plus rationnel. De croiser les sources, de vérifier ce qui s'est passé dans la Bible, ce qui s'est passé au niveau politique, économique. Ça converge, tu peux croiser les sources, ce n'est pas du tout contradictoire. Donc, ça se peut que ça soit vrai, ça se peut que la Bible soit vraiment un livre de Vérité, ça se peut que ça soit la parole de Dieu. [...] Cela m'a donné déjà un début de croyances. [...] En l'étudiant, en comparant avec les faits, j'ai vu que c'était vrai. (Judith, protestantisme évangélique)

Finalement, pour certains, la légitimité accordée aux Textes sacrés, l'est en vertu de leur provenance. Certains répondants affirment que les Textes sacrés sont valides

puisqu'ils sont la parole de Dieu, ou encore parce qu'ils n'ont jamais été modifiés à travers le temps.

Ces croyances-là, elles proviennent de la Bible. Quelque chose qui est matériel. C'est des Écrits qui nous sont parvenus au fil des siècles, mais qui ont quand même conservé la même écriture. On a pris les écritures qui dataient et on les a juste adaptés pour qu'on puisse les comprendre. Ces écrits-là ont été demandés par Dieu. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

Ces répondants se réfèrent à l'autorité divine ou encore à l'autorité de la Tradition pour affirmer que les Textes sacrés sont valides et qu'ils ont de bonnes raisons d'y avoir recours pour fonder leurs croyances. L'autorité de la Tradition est évoquée par un nombre restreint de répondants. Bien que minoritaires, certains déclarent tout de même se référer, souvent par l'entremise des Textes sacrés, à une sagesse ou à des figures du passé. C'est le cas d'Alexandre (judaïsme) qui affirme que « [s]es croyances à [lui], c'est toutes les croyances des juifs de génération en génération », d'Éric (catholicisme) qui dit qu'il : « croi[t] à la sagesse de la Tradition » et de François (catholicisme) qui évoque qu'il « regarde des gens qui ont un peu les mêmes croyances que [lui], à travers l'histoire, et [qu'il] essaie d'avoir le même modèle. » Outre l'autorité divine, l'autorité de ces « porteurs » de la tradition, reconnus pour leur connaissance, leur sagesse et pour l'exemplarité de leurs pratiques religieuses, contribue à l'attestation des croyances des jeunes de l'étude en plus de constituer un modèle de comportements à suivre.

4.2.4 Interprétation : les croyances, une appropriation personnelle

À partir de l'étude des conceptions de la religion, de la spiritualité et des croyances, l'analyse rend manifeste l'entretien d'un rapport mitigé à l'institution religieuse, conforme à la problématique précédemment exposée (section 1.1 et sous-section 2.1.2). Dans la majorité des cas, il y a inscription dans cette tendance à la distinction par l'acteur des termes « religion » et « spiritualité ». Le terme « religion » est écarté en raison de

son association à une institution religieuse normative et dogmatique et le terme « spiritualité » est préféré puisqu'estimé plus adéquat pour décrire un rapport à la religion centré sur l'individu et le rapport personnel que les répondants témoignent expérimenter avec le divin. Vis-à-vis cette distinction, trois constats se dégagent. Ils sont à mettre en lien avec le choix d'un échantillon de jeunes se référant à des traditions religieuses instituées, c'est-à-dire menant leur démarche au sein de l'institution et non en marge de cette dernière. Premier constat, pour la plupart des répondants, le terme spiritualité est préféré pour les motifs évoqués ci-dessus (sous-section 2.1.2). Deuxième constat, pour une part moindre des répondants, bien que significative, il y a préférence du terme religion en raison de sa capacité à inscrire la démarche de l'individu dans une tradition dont est reconnu l'héritage, à l'instar de la lignée croyante telle qu'évoquée par Hervieu-Léger (1999). Troisième constat, religion et spiritualité ne sont pas incompatibles, elles sont complémentaires, une démarche spirituelle pouvant être encadrée par une institution religieuse. Qu'il y ait ou non rejet du terme « religion », ces constats révèlent qu'il n'y a pas forcément rejet des traditions religieuses et de leur héritage, mais bien prise de distance vis-à-vis leur dimension prescriptive.

À partir de l'étude des contenus de croyances, le rapport entretenu à la religion et à l'institution religieuse rejoint également la problématique précédemment identifiée. Il y a tendance à une prise de distance vis-à-vis l'institution religieuse, qui ne se traduit pas par un rejet de celle-ci, mais plutôt par une ouverture relative. Cette prise de distance est perceptible même chez des jeunes qui vivent leur démarche religieuse en se référant à une tradition religieuse instituée. Ainsi, il n'y a pas rejet de la tradition religieuse et des contenus institués, mais plutôt appropriation libre de ces contenus, la distance critique avec la dimension normative et dogmatique associée à la l'institution religieuse n'excluant pas qu'il y a référence à cette dernière et appropriation libre des référents qu'elle produit. Les croyances énoncées sont en très grande partie puisées

directement dans les contenus propres aux traditions religieuses auxquelles se réfèrent les répondants, mais, pour ces derniers, il y a une forte appropriation personnelle au point que ces contenus sont perçus comme venant de soi et non imposés de l'extérieur. D'où le constat d'une compatibilité entre spiritualité et religion et d'une cohérence entre une démarche « spirituelle » individuelle et l'adhésion à une tradition religieuse instituée.

Par ailleurs, l'analyse des croyances établit une distinction importante entre les croyances centrales et les croyances périphérique (selon la même articulation notée par Milot, 1992a). Si la croyance en Dieu est déterminée analytiquement comme centrale, c'est qu'à partir de celle-ci se déploie une articulation hiérarchique où d'autres croyances (que l'on peut désigner analytiquement comme périphériques) se rattachent. Au sein de l'étude, Dieu est dépeint comme un être supérieur et bienveillant qui se manifeste au quotidien. Il ne s'agit pas d'un Dieu lointain ou passif, mais d'un Dieu avec lequel est entretenue une communication intime. Il s'agit d'un guide qui assiste à la prise de décision et qui contribue à la résolution de problème. Ces représentations de Dieu rejoignent les travaux de Nicholas M. Shepherd (2010) qui montre, à partir du contexte britannique, que de jeunes chrétiens estiment que Dieu est, personnellement, présent pour eux, qu'il les assiste dans leur prise de décision et les aide à gérer les problèmes rencontrés (2010 : 153). Par ailleurs, elles s'inscrivent en continuité avec celles observées par Christian Smith (2010), auprès des jeunes états-uniens, où Dieu est décrit comme un être mobilisable pour répondre aux besoins et disponible pour la résolution de problèmes. À une nuance près, soit que pour les jeunes de l'étude de Smith, il s'agit d'un être lointain qui n'est pas particulièrement impliqué dans leur quotidien. Finalement, elles sont analogues à celles observées auprès de jeunes vivants au Québec par Marie-Paule Martel-Reny (2008) qui relève la perception d'une « communication individuelle directe avec un Dieu ou une puissance supérieure » (Martel-Reny : 67). Ces données rejoignent, par ailleurs, les représentations de Jésus

observés par Jean-Philippe Warren (2006), où celui-ci est dépeint comme « un confident de tous les jours, un être très proche, très doux et très aimant » (Warren, 2006 : 147). Qu'il soit proche ou lointain, Dieu est, pour ces jeunes, un être bienveillant qui, à partir d'une relation et d'une communication intime, les aide à la prise de décision et à la résolution de problème. La croyance en Dieu est principalement une croyance positive et performative dans des situations vécues.

En ce qui a trait aux croyances périphériques, elles s'articulent autour des thèmes de la relation avec des êtres surnaturels, du hasard et du sens de la vie, des forces du bien et du mal et de la vie en l'au-delà. Elles se déclinent selon des thématiques structurantes de la manière de voir le monde (adhésion à des valeurs et des conceptions éthiques) et de la manière d'agir dans le monde (délimitation du permis et du défendu), soit des manières de penser, d'agir et d'être sur lesquelles portent la section suivante de l'analyse (section 4.3). Au-delà de cette dimension structurante et mobilisatrice, et de la distinction entre croyances « centrale » et « périphérique », se dégage la prépondérance des énoncés de croyances se rapportant à des contenus « positifs ». Comme le souligne Salvatore Abbruzzesse (2005 : 83-84) à partir des travaux de Raymond Boudon, les croyances font l'objet d'une inégalité d'appréciation. Une croyance religieuse « a d'autant plus de chances de se maintenir qu'elle peut plus facilement recevoir une interprétation symbolique et immanentiste et qu'elle est porteuse d'un message d'espoir et de bonheur ». (Boudon, 2002 : 44).

Finalement, à travers l'étude des « raisons de croire » (sous-section 2.2.1), l'analyse du fondement des croyances montre que l'attestation des croyances repose sur différentes sources de légitimation (Cuin, 2012; Milot, 1992a : 104). L'attestation des croyances s'appuie ici sur le recours à l'expérience, la rationalisation et la sagesse des Textes sacrés et de la Tradition, soit trois catégories non exclusives dont une, généralement l'expérience, est toujours dominante. En premier lieu, conformément à plusieurs

recherches sur l'attestation des croyances menées auprès de jeunes et de non jeunes, c'est le plus souvent l'expérience qui est le fondement de la validité des croyances. En faisant référence aux travaux de Micheline Milot et Raymond Lemieux (1992), François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (2008 : 19) soulignent d'ailleurs cette importance que prend chez les jeunes l'attestation des croyances à partir de l'expérimentation, importance que ces deux auteurs lient à une attitude marquée par le « possibilisme » ou « probabilisme ». Comme mentionné (sous-section 4.2.3), cette source de légitimation dominante s'appuie sur l'expérimentation des croyances. Elle repose sur un argument de type pragmatique et utilitaire (Cuin, 2012; Tuzet, 2008) et sur un argument basé sur l'émotion (Champion, 1990), tant dans ses dimensions individuelles que collectives. Comme le montre Raymond Lemieux (2002; 1992b; 1992a), l'argument de type pragmatique et utilitaire renvoie à l'utilité des croyances, à leur performativité dans des situations vécues : les croyances sont vraies, parce que ces jeunes les ont « expérimentés », parce que « ça marche ». Cet argument fait écho aux différents bénéfices associés aux croyances ou à l'action de croire. Ces bénéfices attribués par les jeunes contribuent à l'attestation des croyances dans la mesure où « c'est parce qu'elles leur apportent ces bienfaits qu'ils les croient vraies » (Cuin, 2012 : 229).

L'argument basé sur l'émotion fait appel au sens, par exemple, l'émotion ressentie en lien avec le sentiment d'être en contact avec le divin (Champion et Hervieu-Léger, 1990) et à l'expression émotionnelle d'un sentiment partagé lors de cérémonies, de rituels ou de rassemblements, soit d'une forme de « communion » liée à l'attestation par le nombre et à l'expression et au partage des croyances avec d'autres (Hervieu-Léger, 2009; Warren, 2006). Cet argument fait également appel au « vécu » (Gauthier et Perreault, 2008), c'est-à-dire l'attestation des croyances à partir de l'expérimentation, au fil de la trajectoire biographique, d'événements extraordinaires ou d'événements anodins (prenant sens par cumul) qui confirment les croyances, soit

des « preuves » (Renard, 2010) ou des « indices » qui attestent de la validité de ces dernières. Ici, comme le montre Françoise Champion (1990) à partir de la nébuleuse mystique-ésotérique, il s'agit moins de « croire » que d'« expérimenter ». Pour le croyant, l'attestation des croyances repose sur son expérience intime, soit sur « le refus d'accepter a priori comme vérité les conceptions développées » par des autorités extérieures et la nécessaire confirmation de ces conceptions dans l'expérience de chacun (1990 : 31-32). Rappelant les observations de Champion, pour ces jeunes, l'autorité de l'expérience subjective (Cush, 2010), en d'autres mots une autorité « interne » (Flory et Miller, 2010), supplée aux formes d'autorité traditionnelles. Ces jeunes tendent à refuser les vérités « préfabriquées », soit le « prêt-à-croire » (Campiche, 1997) en provenance des institutions religieuses, et à retenir les référents qui s'accordent à leurs expérimentations personnelles (Lynch, 2002 ix cité dans Harris, 2010 : 142). Il n'y a pas rejet des traditions religieuses instituées, mais comme le rend manifeste Jean-Philippe Perreault (2008 : 136) un « droit d'inventaire » où l'utilité a préséance sur la fidélité à la tradition.

En second lieu, une autre source de légitimation évoquée est la rationalisation. La légitimité s'appuie ici sur l'affirmation d'une compatibilité présumée entre la croyance et la raison. Elle s'exprime par l'affirmation de la possibilité d'expliquer les croyances, voire de les valider et de les déduire à partir de différents raisonnements (Renard, 2010)⁴⁶. La « cause première » identifiée par les répondants fait ici écho à une causalité primordiale évoquée par de nombreux croyants (Cuin, 2012). L'attestation des croyances par la rationalisation montre que la science ne contribue pas à la disparition des croyances, mais peut être une voie de légitimation à partir de laquelle il est possible

⁴⁶ À partir de ses travaux sur les croyances fantastiques Jean-Bruno Renard identifie deux types de mécanismes de la croyance : « D'une part, des mécanismes cognitifs de raisonnements incomplètement logiques aboutissent à des conclusions que les sujets jugent rationnelles. D'autre part, des mécanismes contextuels de traitement de faits réels, par analogie ou par déformation, sous l'influence de croyances ou d'idées préexistantes, amènent à croire à des faits fantastiques ou insolites qui semblent venir confirmer ces croyances et ces idées » (Renard, 2010 : 133).

d'attester des croyances, voire une source de production de nouveaux contenus de croyances (Bronner, 2003; 2006).

En dernier lieu, une troisième source de légitimation est la sagesse des Textes sacrés⁴⁷ et, dans une moindre mesure, la sagesse de la Tradition. Si la sagesse des Textes sacrés est maintes fois évoquée en lien avec l'attestation des croyances par l'expérience et par la rationalisation, peu ont recours à la sagesse de la Tradition. L'absence ou la faible mobilisation de sources d'autorité extérieures, comme l'autorité des organisations religieuses et de leurs représentants, réitère la distance prise avec la religion instituée et marque l'inscription dans une tendance observée par plusieurs auteurs déjà cités, soit le déclin de l'attestation des croyances à partir des formes d'autorités traditionnelles, c'est-à-dire, le passage des croyances reçues aux croyances acquises et éprouvées (Hervieu-Léger, 1999 cité dans Cuin, 2012 : 225).

L'analyse montre que le rapport entretenu au religieux est fortement individualisé, sans toutefois que la distance prise à l'égard de l'institution n'empêche des emprunts multiples à cette dernière. On le constate par l'entremise : 1) des significations attribuées aux vocables retenus et écartés pour qualifier la démarche religieuse; 2) des énoncés de croyances appropriés, perçus comme venant de soi et mobilisés pour leur caractère performatif dans des situations vécues; 3) de l'attestation des croyances à partir d'une expérimentation personnelle. Qu'il y ait ou non référence à l'institution, l'intérêt repose ici sur l'insistance des acteurs à affirmer le caractère individualisé de leur démarche religieuse. L'importance donnée à ce que Raymond Boudon nomme un sentiment de « conviction » et non « de contrainte » (Boudon, 1993 : 145) montre au niveau des contenus de croyances et de leur attestation que :

⁴⁷ Les répondants se réfèrent aux Textes sacrés, comme source de légitimation, tout en attestant de la validité de ceux-ci à partir d'arguments basés sur l'expérience et la rationalisation. En cela, les Textes sacrés constituent en soi, une source de légitimation, mais sont aussi un moyen par lequel les répondants déploient des arguments qui participent à l'emprunt d'autres sources de légitimation.

Le devoir d'adhérer à des vérités reçues d'en haut est aujourd'hui moins valorisé (notamment chez les jeunes) que l'authenticité du sujet qui cherche « sa » vérité. Celui-ci revendique de plus en plus de définir lui-même les références croyantes qui font sens pour lui. (Hervieu-Léger, 2009 : 161).

Même chez des jeunes qui adhèrent à des traditions religieuses instituées et qui se réfèrent à différents degrés à des institutions religieuses, le caractère individualisé de la démarche religieuse est manifeste et affirmé. À l'instar de l'impératif de construire son identité personnelle (sous-section 4.1.4), les injonctions à l'autonomie et à l'authenticité du sujet semblent ainsi favoriser la perception d'un rapport individuel au religieux, d'une appropriation individualisée des contenus de croyances et d'une attestation de ces contenus à partir d'une expérimentation personnelle. Perception qui n'empêche pas, du moins pour les jeunes de l'étude, que les contenus de croyances appropriés paraissent, pour l'analyste, puisés massivement dans les contenus produits et véhiculés par les traditions religieuses instituées.

4.3 Croyances constitutives d'un éthos

Cette section de l'analyse aborde l'importance que les répondants accordent à leurs croyances. En cherchant à cerner l'impact qu'ils attribuent à leurs croyances dans les différents registres de leur vie, elle vise à dégager des indicateurs contribuant à éclairer les processus de construction identitaire. Pour comprendre l'importance que les répondants accordent à leurs croyances religieuses, cette section est orientée autour de la portée mobilisatrice des croyances. Elle vise à déterminer l'impact accordé aux croyances dans différents registres d'expérience, dont celui de la construction identitaire. Pour ce faire, cette section repose sur l'analyse, du point de vue des croyances, des manières 1) de penser ; 2) d'agir et 3) d'être des répondants.

4.3.1 Croire, une manière de penser

4.3.1.1 Vision du monde et schèmes interprétatifs

Plusieurs répondants affirment accorder une grande importance à leurs croyances, entre autres, parce qu'ils leur attribuent une dimension structurante de leur vision du monde. Ils estiment que leurs croyances leur fournissent une manière de voir et de comprendre leur vie. Noémie (catholicisme) dit, à cet égard : « je trouve que ça m'apporte une structure dans ma vie ». Ceci fait écho aux propos de Sarah (islam) : « Je suis profondément croyante, c'est vraiment très important dans ma vie, ça structure ma vie d'une certaine façon [...] ça cadre ta vie d'une certaine façon, ça cadre la façon dont tu vois le monde » et à ceux de Marie-Ève (protestantisme évangélique) : « Je crois que ça influence ma vie, mes croyances vont me guider vers où je veux aller ». Allant dans le même sens que ces répondants, tous affirment que leurs croyances influencent leur vision du monde.

Pour plusieurs répondants, cela se traduit par l'estimation d'un impact de leurs croyances sur leur manière de penser. C'est le cas d'Étienne (protestantisme évangélique) qui affirme : « J'ai pu voir que les croyances ont beaucoup de puissance [...] Les croyances ont beaucoup d'influence sur comment on pense » ou encore de Noémie (catholicisme) : « Je sens que ça influence ma perspective sur les choses » et de Judith (protestantisme évangélique) : « Depuis que je suis devenue chrétienne, il y a eu un changement de paradigme, je ne pense plus du tout de la même façon [...] Le changement radical il a été dans ma façon de penser. » Ces derniers lient leurs croyances à la façon dont ils perçoivent et interprètent les événements qui se produisent dans leur vie. Nombreux accordent d'ailleurs une influence à leurs croyances sur leur perception des épreuves ou des difficultés qu'ils rencontrent. Selon leurs affirmations,

leurs croyances les aident à comprendre, expliquer et accepter les événements de leur vie. Elles les mènent à investir ces événements de significations positives.

Ça me permet de mieux comprendre les événements dans ma vie, rien n'arrive pour rien. [...] Ça va t'amener un bien que tu n'aurais pas vu. [...] Il y a eu des changements sur ma façon de voir les choses. [...] J'ai un peu changé ma perception. Je vais toujours essayer plus d'aller dans le positif que dans le négatif. (Myriam, islam)

Pour certains, les événements négatifs ont toujours, au final, une portée positive. Le raisonnement selon lequel « il n'arrive rien pour rien » les mène à croire que, si Dieu permet que des événements tragiques se produisent, c'est parce qu'il y a quelque chose à apprendre de ceux-ci, du positif à en tirer⁴⁸.

Je pense que ça peut aider si tu te dis que toutes les épreuves qui t'arrivent c'est pour un bien. Ça peut m'aider à plus accepter les difficultés qui a dans ma vie et à ne pas me laisser écraser par les épreuves. [...] Si tu crois en Dieu, ça te donne un espoir que même si ta vie n'est pas facile, ça va s'améliorer à un moment donné. [...] Ça peut être de croire que dans le futur, il y a quelque chose de meilleur qui t'attend. (Judith, protestantisme évangélique)

En croyant en Dieu, je me dis « toutes les probabilités qu'il m'arrive quelque chose de mal, si ça arrive, c'est parce que Dieu le permet donc ce n'est pas si grave que ça ». [...] J'ai beaucoup plus confiance dans le futur. J'ai tellement plus confiance, l'essentiel va être correct... (Étienne, protestantisme évangélique).

La croyance fournit donc un schème interprétatif des événements de la vie. Puisqu'ils attribuent des significations positives aux événements et aux épreuves qu'ils rencontrent, ces répondants affirment être plus confiants face à l'avenir. En lien avec leurs croyances, ils sont motivés à développer et développent une vision positive du monde.

⁴⁸ D'autres formulent un raisonnement similaire, mais refusent d'attribuer une signification positive à certains événements. Ils considèrent que, par exemple, la maladie des enfants, les guerres, les génocides, etc., ne peuvent être investis de significations positives. Pour ces répondants, les questionnements sur l'inexplicable, la souffrance et le mal peuvent constituer un lieu d'application du religieux à partir duquel la croyance peut se développer (Geertz, 1972), mais ils peuvent également favoriser la remise en question de celle-ci.

Croire que... tout ce qui nous arrive ... l'Église l'appel la Providence, je crois que c'est bon, ça n'arrive pas pour rien. J'ai cette vision-là de la vie, ça me permet d'accueillir plus facilement les événements. (Éric, catholicisme)

Je pense que Dieu m'aime et puis qu'il m'a envoyé des épreuves au bon moment. [...] La vie est pleine d'épreuves, c'est une façon de voir, de retourner en positif toutes les mauvaises passes dans lesquelles tu peux tomber dans la vie. (Sarah, islam)

L'impact des croyances sur la manière dont les répondants perçoivent le monde qui les entoure est également rendu manifeste par les schèmes interprétatifs qu'ils développent à partir de leurs croyances. À cet égard, Cindy présente la Bible comme un « manuel d'instruction », alors que Myriam désigne les prescriptions religieuses comme un « coffre à outils » :

La Bible c'est comme un manuel d'instruction pour ta vie. [...] Ce manuel d'instruction là me ramène souvent à l'ordre. Ce livre-là qui me parle chaque jour, il me fait voir mes péchés. Toutes les choses que je fais de pas correct. Il me pousse à vouloir changer et à être une meilleure personne pour pouvoir aimer les autres et être aimé. (Cindy, protestantisme évangélique)

Il y a des règles. C'est malléable, les règles sont là pour t'aider à bien vivre. C'est vraiment des références dans lesquelles tu vas puiser, c'est comme des outils. Il y en a des outils plus importants que d'autres, puis qui sont fortement recommandés, mais c'est ça. C'est vraiment une boîte à outils et puis tu vas chercher ce dont tu as besoin. (Sarah, islam)

Les répondants estiment être « assistés » dans leurs prises de décision. Ils s'inspirent de modèles auxquels ils attribuent des qualités morales exemplaires, comme François (catholicisme) qui affirme : « J'étudie dans le passé et je recherche des personnes qui ont fait des grandes choses et j'essaie d'avoir le même modèle. Cela me pousse à chercher des modèles de gens religieux et à essayer d'avoir les mêmes standards qu'eux. » Nombreux s'inspirent de Jésus ou de Mohammed, selon la religion à laquelle ils appartiennent. Ils s'y identifient et cherchent à leur ressembler :

Ce qui m'intéresse, c'est de savoir qu'il y a quelqu'un qui était Jésus qui a dit, peu importe, qui tu es, on peut travailler un monde meilleur. C'est de m'ouvrir aux autres, que Jésus ait été vers tout le monde, les malades, les prostituées, peu importe. Pour moi,

c'est d'essayer de faire la même chose que lui, de suivre son exemple [...], c'est juste là-dessus que je me base. (François, catholicisme)

Ce qui a entraîné le fait que j'ai changé ma perception et puis mes comportements, moi je dirais que c'est les versets que j'ai lus, c'est les histoires de la vie des Prophètes. [...] Moi, ça me *boost* vraiment de savoir comment il était avec les personnes qui le maltraitait, puis qu'il aidait toujours les pauvres [...]. Quand quelqu'un t'énervé. Je me dis : « c'est quand même une personne, c'est un humain donc je dois l'aider. » (Myriam, islam).

En plus de s'appuyer sur l'exemple de ces « personnages » des Textes sacrés, les répondants s'inspirent de situations déjà codifiées, consignées dans ces Textes, pour adopter ce qu'ils estiment être une bonne attitude morale. Alexandre explique que les Textes sacrés peuvent l'aider à prendre ses décisions et à savoir comment bien agir avec les autres :

En étudiant la Torah, tu comprends les différentes manières de faire. Avoir toutes ces connaissances ça aide quand tu dois prendre une décision. [...] Quand on a des questions qui sont très similaires ou quand on a de grandes décisions à prendre, si ce sont des questions similaires, ça peut toujours aider. (Alexandre, judaïsme).

Les modèles auxquels les répondants s'identifient et les Textes sacrés sur lesquels ils s'appuient dans leur prise de décisions pour distinguer ce qui relève des bons et des mauvais comportements participent à l'intériorisation de valeurs et de conceptions morales et, comme l'illustrent les extraits présentés ci-dessus et ci-dessous (sous-section 4.3.2), ils sont une importante motivation à l'action pour les répondants.

4.3.1.3 Conceptions éthiques et valeurs

Dans le discours des répondants, l'adhésion à des croyances est intimement liée à l'adoption de conceptions éthiques et de valeurs. En effet, la plupart considèrent adhérer à des principes et des valeurs qu'ils estiment propres à une tradition religieuse ou communs à différentes traditions religieuses. À ce sujet, Myriam (islam) affirme :

« je dirais que la plupart des religions ont toutes la même base. Être une bonne personne. Aimer son prochain. Ne pas faire de mal aux autres, ce serait peut-être des croyances religieuses. » Certains lient leur adhésion religieuse à ce qu'ils désignent comme des principes moraux. C'est le cas de Judith qui vit sa religion comme un « refuge moral » :

Je pense qu'on cherche parfois un refuge moral, que moi je cherchais ça. Je pense qu'on essaie de s'élever. C'est [la religion] une façon de s'élever. Tu veux faire quelque chose de ta vie, tu veux appartenir à quelque chose qui est plus grand que toi. La religion, ça peut être une façon de faire ça. (Judith, protestantisme évangélique)

Si Judith, comme d'autres, associe la religion à des principes moraux, elle considère que la religion peut fournir une voie, parmi d'autres, orientant sa vie vers une bonne attitude morale. Pour elle, religion et morale se complètent :

Si chacun respectait les principes moraux de base de la religion, ça irait beaucoup mieux. Je ne me fais pas d'illusion, ce n'est pas parce que tu vas être croyant que forcément tu vas avoir une bonne attitude morale. Et, l'inverse est vrai aussi tu peux ne pas être croyant et avoir une très bonne attitude et ne pas faire de mal. L'un n'empêche pas l'autre. Je pense que les deux peuvent se compléter. (Judith, protestantisme évangélique)

Pour plusieurs répondants, le lien entre la religion et la morale est basé sur des conceptions éthiques qui relèvent de la distinction entre le bien et mal. Ce lien se déclinent dans une opposition entre le correct et l'incorrect, le bon et le mauvais, le permis et le défendu, etc. Éric (catholicisme) illustre le rôle que peuvent endosser les croyances à cet égard : « Elles [les croyances] donnent une ligne de conduite [...] la lumière de la sagesse de cette nouvelle spiritualité chrétienne, ça vient me donner une ligne de conduite. » Bien que la définition de cette « ligne de conduite » varie d'un répondant à l'autre, la plupart affirme qu'il ne faut pas faire « le mal » ou qu'il ne faut pas faire « du mal » à autrui :

Tu t'abstiens de certaines choses, pas parce que c'est un devoir ou que tu es obligé, mais parce que tu sais que c'est mal ... Il y a des exemples plus faciles... comme tuer du

monde, je sais que c'est mal, je ne le ferai pas. Mais, il y a d'autres exemples que ce n'est pas évident pour tout le monde. (Kevin, protestantisme évangélique)

Ça, c'est une croyance... peut-être plus un principe qu'une croyance, une valeur profonde. Je veux dire : tu ne fais pas du mal gratuitement quand tu sais que tu peux l'éviter. Ça, c'est un choix essentiel. (Jean-Philippe, catholicisme)

Pour plusieurs, l'adhésion à des croyances est aussi à lier à l'adoption de conceptions éthiques qui les mènent à se positionner sur des débats sociétaux et des enjeux humains. C'est le cas de Judith qui se positionne sur l'avortement et sur le suicide assisté, en affirmant que ses croyances l'aident à « voir que tout est grave » :

Si tu deviens croyante et tu te retrouves enceinte d'un enfant qui a un problème de santé grave, si tu es croyante tu dois garder ton enfant. C'est quand même quelque chose d'assez lourd, c'est quand même assez grave. C'est là où la foi peut intervenir pour justement te faire prendre des décisions majeures. (Judith, protestantisme évangélique)

L'euthanasie, on dit que c'est par choix, j'ai beaucoup de compassion pour les gens qui souffrent et qui veulent arrêter leur vie. Mais, je me dis : « tu refuses ta responsabilité, ta responsabilité c'est qu'il faut que tu endures ça, parce cette endurance-là va t'amener à prendre conscience de certaines choses. » (Judith, protestantisme évangélique)

Myriam (islam) évoque, pour sa part, la question du suicide : « Je pense, par exemple, aux personnes qui se suicident ça me rend triste, il arrive un échec dans leur vie et c'est automatiquement le suicide. Moi ça me choque... ». Si ces positionnements éthiques ne découlent pas uniquement de leurs croyances, ils s'inscrivent dans une hiérarchisation des valeurs et une sacralisation de la vie que leurs croyances contribuent à nourrir.

En lien avec leurs croyances et leurs conceptions éthiques, les répondants évoquent tous des valeurs qui sont importantes et orientent leur vie. Les valeurs mobilisées par les répondants sont diverses, néanmoins elles sont pour la plupart axées vers le rapport à autrui et le don de soi. Ces valeurs sont l'amour, l'entraide, la charité, la dévotion, la justice, l'égalité, le pardon, la paix, la tolérance, l'humilité, l'honnêteté et le respect. L'amour est la valeur identifiée par le plus grand nombre de répondants.

On s'améliore à travers l'amour, à travers la foi. [...] Si on commence juste à appliquer le principe d'amour, je pense que peut-être la foi viendrait après avec ... Moi, si j'ai une orientation? Peut-être le message universel d'aimer, pour aimer pas pour être aimé et en son nom à lui [Dieu], parce que ça ne peut pas faire de mal et que ça rend meilleur et plus agréable à côtoyer. (Jean-Philippe, catholicisme)

Il s'agit d'une valeur centrale pour certains d'entre eux qui l'érigent même en objet de croyance. C'est à travers ces valeurs et ces conceptions éthiques, liées aux croyances religieuses, que les répondants se projettent dans l'avenir et orientent leurs choix de vie.

4.3.1.4 Projection de soi dans l'avenir et choix de vie

Lorsque questionnés sur leur estimation de l'impact de leurs croyances sur la prise de décisions importantes, tous les répondants s'accordent à dire que leurs croyances ont une influence sur leurs choix de vie en affirmant néanmoins que ce ne sont pas toutes les décisions qu'ils prennent qui sont concernées par leurs croyances :

Il y a des décisions que tu vas prendre et qui n'auront rien à voir avec la religion. Mais, il y a des choses de la religion qui peuvent t'aider à mieux comprendre et prendre tes décisions. [...] C'est vrai que la majorité [des décisions] ont à voir avec la croyance, parce que dans ta croyance il y a certaines choses que tu ne feras pas. Alors, tu n'iras pas pour la décision qui est contre. (Alexandre, judaïsme).

Ça influence ma vie [Rires]. C'est sûr que ça ne l'influence pas pour les choix de la vie quotidienne, mais pour les choix futurs, par rapport à l'avenir. [...] Je me dis : « telle chose, je ne devrais pas le faire si je veux être en accord avec moi-même, je ne devrais pas faire telle chose, telle chose... » (Judith, protestantisme évangélique).

Je laisse vraiment mes croyances guider la majorité de ma vie. [...] Les plus grosses décisions, les plus importantes, pour les grands choix, comme choix de carrière, je vais vraiment laisser Dieu prendre contrôle de ces décisions-là. [...] Mais, pour ce qui est de certaines autres choses comme : « qu'est-ce que je vais manger ? » [Rires], je vais manger ce que j'aime bien manger. (Marie-Ève, protestantisme évangélique).

Les valeurs semblent être déterminantes pour expliquer la distinction entre les décisions importantes, influencées par les croyances, et les choix qui relèvent de la quotidienneté (à l'exception des pratiques ou des prescriptions religieuses) qui ne sont pas influencés par les croyances. Les principaux thèmes autour desquels s'articulent ces décisions sont liés à l'orientation de vie des répondants : leur formation académique, leur choix de carrière, le couple et la parentalité.

A) Formation académique

Pour ce qui est de la formation académique, plusieurs répondants affirment que les exigences liées à la vie académique sont difficilement conciliables avec leur démarche religieuse. En plus de tâches liées à leur vie académique (présence en classe, période d'étude, évaluation, rédaction de travaux, etc.), ils disent, par exemple, devoir trouver du temps pour prier, participer à des cérémonies ou des fêtes religieuses, s'impliquer auprès de leur communauté religieuse, etc. Plusieurs répondants associent leur charge de travail et cet exercice de gestion du temps à une augmentation de leur niveau de stress et plusieurs affirment que le stress qu'ils vivent en lien avec leur formation académique est nuisible pour leur démarche religieuse. C'est le cas de Kevin (protestantisme évangélique) : « Je sais que ça m'affecte, quand j'étudie trop, je deviens stressé et puis je veux juste mettre Dieu hors de ma vie, mettre l'Église hors de ma vie pour me concentrer sur ça » ou encore d'Alexandre (judaïsme) qui affirme que la conciliation entre l'école et la religion n'est pas sans difficulté : « Avoir une religion, ce n'est pas toujours une affaire facile, ça demande beaucoup de toi. Il faut être capable de rentrer tout, l'école, la religion et tout ça, c'est beaucoup. » Les répondants se référant au protestantisme évangélique considèrent que leurs croyances, leur conception de la Vérité, du bien et du mal et leurs valeurs sont parfois incompatibles avec les contenus enseignés dans leur domaine d'étude. Certains disent être limités ou

censurés et affirment qu'ils vivent une frustration puisque le cadre universitaire ne leur permet pas de défendre leurs croyances.

[Domaine d'étude envisagé] il n'y a pas d'implications spirituelles trop, trop. Mettons que j'apprends [contenu lié au domaine d'étude envisagé], je ne vais pas faire : « Ah mon Dieu, les âmes s'en vont en Enfer! » [Rires], tandis que si j'étudie [domaine d'étude actuel] ce problème-là va être là... Cette chose-là éliminée, il reste les sciences, math, physique, chimie... (Étienne, protestantisme évangélique)

À l'université, il y a des choses qui sont bien de penser et puis il y en a d'autres que non. Je me sens vraiment limitée par rapport à ce que je peux écrire. [...] Je me retrouve dans une situation où je ne peux pas avancer. C'est là où je me dis qu'avoir des croyances ça me bloque, ça rend ma vie beaucoup plus compliquée. (Judith, protestantisme évangélique)

Pour pallier ces difficultés qu'ils identifient, certains répondants choisissent d'étudier à temps partiel plutôt qu'à temps plein. Certains décident de ne pas poursuivre leurs études aux cycles supérieurs. D'autres se réorientent vers des domaines d'études qui, selon eux, demandent moins d'investissement en temps, offrent une meilleure compatibilité avec leurs croyances religieuses (par exemple, écarter les sciences humaines ou sociales pour aller vers les sciences naturelles) et qui donnent accès à des emplois qu'ils estiment également compatibles avec leur investissement dans une démarche religieuse.

B) Choix de carrière

La majorité des répondants affirment tenir compte de critères liés à leurs croyances religieuses dans le choix de leur emploi futur. Comme pour la formation académique, les répondants disent souhaiter trouver un équilibre entre le temps qu'ils consacreront au travail et celui dédié à leur démarche religieuse et aux activités qui y sont liées. C'est le cas d'Étienne (protestantisme évangélique) qui affirme : « Je ne vais pas prendre une job qui va me faire manquer les rencontres de l'Église. Si le vendredi et le dimanche je travaille oublie ça, cette job-là je ne la prendrai pas. » Ils souhaitent que l'emploi choisi

leur permette de conserver un « équilibre » ou un rythme de vie propice à l'exercice de leur démarche religieuse. L'emploi choisi doit, par ailleurs, être conciliable avec d'autres objectifs qu'ils valorisent, voire priorisent, comme l'éducation d'une famille ou encore l'engagement envers la communauté. Plusieurs répondants affirment que la prise en considération de leurs croyances, de leurs valeurs (et des objectifs de vie qui y sont associés) les limite dans le type d'emploi qu'ils peuvent occuper. En raison de conceptions éthiques, présumées différentes de leurs pairs non-croyants, ils disent avoir moins de choix sur le marché du travail et en ressentir une frustration.

Ne pas faire n'importe quel travail. J'aurais pu accepter n'importe quelle *job* sans considération morale. Je te donne un exemple si tu veux faire avocat il faut que tu mentes, ce n'est pas compatible avec la vie d'un chrétien. (Judith, protestantisme évangélique)

Je pourrais décider d'être [métiers associés à des revenus élevés]. Mais, je ne suis pas en train de me trahir en même temps? Mes valeurs elles ne viennent pas de nulle part, ça va au sens que j'ai dans ce monde-là. À quoi ça sert que j'aie dans ça? Sachant que je suis en train de nourrir un système qui est contraire à ma spiritualité? Parfois, tu ressens une frustration. [...] Mais en même temps je suis cohérente avec tout ce que je suis et avec ma spiritualité. (Sarah, islam)

Pour concilier leur démarche spirituelle et les objectifs de vie qu'ils y associent, les répondants choisissent d'écarter certains types d'emplois ou de se réorienter vers des emplois qu'ils estiment compatibles. Les professions que les répondants disent vouloir rejeter sont celles qu'ils associent à des horaires chargés, à des niveaux de stress élevés, mais aussi à la duperie, au mensonge, à l'exploitation d'autrui, aux revenus élevés, etc.

C) Couple et parentalité

Pour ce qui est du couple et de la parentalité, la majorité des répondants se projettent dans une relation de couple stable. Nombreux envisagent de se marier avec la personne qu'ils choisiront pour partenaire de couple. Dans la plupart des cas, ils souhaitent être en couple avec une personne qui a des croyances ou qui partage leurs propres

croyances. Ils envisagent plus difficilement une relation à long terme avec une personne non-croyante. À cet égard, Alexandre (judaïsme) affirme : « Je veux me marier avec quelqu'un qui aura la même croyance que moi et qu'ensemble on pourra former une famille dans le même environnement ». Pour sa part, Cindy (protestantisme évangélique) tient des propos similaires : « Pour moi, c'est important que la personne soit non seulement un ami, mais que cet ami-là puisse partager les mêmes... opinions... qu'il se ramène à l'ordre avec un livre, la Bible ». François (catholicisme) évoque un questionnement : « Je ne sais pas si je serais capable d'être avec quelqu'un qui n'a pas une croyance en quelque chose... Qui n'est pas forcément pratiquant, mais qui croit en quelque chose. » Sarah (islam) fait référence à une relation de couple passée : « Je suis sortie avec un gars qui n'est pas croyant et [...] ça ne m'empêchait pas d'être avec [lui], mais je m'empêchais de me projeter, il aurait fallu trouver des compromis à certains moments. » Pour les répondants, le choix d'un partenaire croyant suppose en général la possibilité d'être compris par lui, de partager des valeurs et des convictions communes et de limiter les concessions de la part des deux parties. À cet égard, plusieurs répondants disent vouloir fonder une famille et élever leurs enfants en leur transmettant un héritage religieux.

Par rapport à ma future vie de couple, de famille, que ça va pouvoir guider chacune des parcelles de cette relation que je vais avoir avec un homme, que ça puisse vraiment prendre le plus gros de la place, pour pouvoir élever les enfants d'une bonne façon, pour qu'ils puissent être des bonnes personnes. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

Pour la famille, mes enfants, je vais les éduquer... je vais leur donner ce *background*-là [socialisation religieuse], il y a plein de choses à aller chercher, c'est riche comme héritage, mais ils vont penser ce qu'ils veulent. (François, catholicisme)

La question de la vie de famille et de la socialisation des enfants apparaît dans le discours de la majorité des répondants. Pour la plupart, ils affirment croire en l'institution du mariage. Ils veulent intégrer leurs croyances religieuses à leur vie de couple et à leur vie de famille et souhaitent transmettre des référents religieux à leurs

enfants. Le choix du mariage et d'un partenaire croyant paraît souvent en lien avec la transmission de référents religieux aux enfants.

4.3.2 Croire, une manière d'agir

4.3.2.1 Rapport au religieux basé sur l'action

Plusieurs répondants affirment que leurs croyances ont une dimension structurante puisqu'ils leur attribuent un impact sur leur manière de voir le monde et de penser, mais également sur leur manière d'agir, sur leurs comportements et sur la façon dont ils entrent en interaction avec autrui. En ce sens, Sarah (islam) affirme : « ça cadre ta vie d'une certaine façon, ça cadre [...] la façon dont tu interagis, c'est vraiment l'eau dans laquelle tu baignes, qui te permet d'entrer en interaction avec tout le monde. » Comme Sarah, certains associent leurs croyances à une « manière de vivre », à un « mode de vie » :

C'est plus un genre de vie. C'est une manière de vivre d'une certaine manière pour avoir des buts dans la vie. [...] Les croyances c'est rien qu'une manière de vivre. Ça influence ta vie en général. Plus dans le fait de qu'est-ce que tu vas faire. (Alexandre, judaïsme)

Les croyances, ça peut être ce que je crois qu'il est correct de faire. Ce qu'il est bon de faire ou de ne pas faire. Selon moi, ce serait des croyances. [...] Je dirais un mode de vie. Chacun à sa religion, chacun pratique ce qu'il pense qu'il est bon de pratiquer selon leurs valeurs et leurs principes. [...] Ce que je vais faire, ce que je vais dire ce ne sera pas à l'encontre de ma religion, de mes principes ou de mes valeurs. (Myriam, islam)

Pour la plupart des répondants, l'adhésion à des croyances n'est pas suffisante si elles ne sont pas bien comprises puis traduites en action. François (catholicisme) explique que « perdre du temps sur des points de doctrine, ça [l]'énervé. C'est dans l'action. Dieu va te juger sur les actions que tu vas avoir faites. » Comme plusieurs autres, François privilégie un rapport à la religion orienté sur l'action :

Une fois que je crois en Dieu, il faut forcément faire quelque chose, ça ne s'arrête pas là. [...] C'est important, toute l'action de la repentance, de prendre conscience déjà qu'on est pêcheur et puis de changer de comportements, de devenir meilleur. [...] J'ai décidé de changer de vie, je ne peux plus avoir le même comportement qu'avant. (Judith, protestantisme évangélique)

Avant, je n'étais pas motivé à faire beaucoup de choses, je me disais c'est une goutte d'eau dans l'océan, ça ne change rien. Ça a de l'importance pour Dieu, plus rien n'est une goutte d'eau, tout est important maintenant. Je dois utiliser les secondes, le temps sur terre pour faire le bien. (Étienne, protestantisme évangélique)

Je vais essayer d'appliquer ça en fonction de la croyance que j'ai. Je vais m'en aller dans une direction. Je vais dans une direction. Je vais aider les gens. Je vois ça comme une espèce d'orientation. (Jean-Philippe, catholicisme)

À partir de leurs croyances, ces répondants affirment donner une orientation à leurs actions. Pour la plupart, cela se traduit par la tentative d'arrimer leurs comportements à ce qu'ils estiment être « correct de faire ». Conséquemment, ils disent modifier leurs comportements ou chercher à adopter des attitudes qui leur semblent cohérentes avec les valeurs et les conceptions éthiques associées à leurs croyances religieuses.

4.3.2.2 Motivation à agir : être une « meilleure personne »

De différentes manières, les répondants affirment tous être motivés à l'action par leurs croyances ou par certaines de leurs croyances et cherchent à adopter ce qu'ils estiment être de bons comportements et à éviter ce qu'ils estiment être de mauvais comportements. Cette motivation à agir se traduit par la volonté d'« être une meilleure personne ». À ce sujet, Myriam (islam) affirme : « Ça me permet d'être une meilleure personne. [...] C'est sûr que ça motive plus. Ça me motive à être une meilleure personne, à toujours aider les personnes. » Cette motivation est partagée par Cindy (protestantisme évangélique) qui dit : « Il [Le manuel d'instruction qu'est la Bible] me pose à vouloir changer et à être une meilleure personne pour pouvoir aimer les autres et être aimé. » C'est aussi le cas de François (catholicisme) qui dit : « Elles [croyances]

m'encouragent à être meilleur, être plus attentif aux pauvres et m'engager envers les gens. [...] À faire un monde meilleur autour de moi, à être meilleur, à être plus ouvert. » Finalement, Jean-Philippe (catholicisme) mentionne : « Je fais tout au nom de quelque chose qui est meilleur que moi. Un objectif de moi meilleur. [...] la spiritualité, ça va me permettre d'être une meilleure personne. Ça m'oblige à m'améliorer, aider, me donner, me dévouer. » En effet, nombreux affirment que leurs croyances les motivent à s'améliorer. Selon ces répondants, « être une meilleure personne » est associé à la mise en application de leurs croyances et aux valeurs que sont l'amour, l'aide, le don, l'ouverture à autrui, etc. Certains inscrivent cette recherche d'amélioration dans un idéal de progression. Ils cherchent à « cheminer », à « aller au-delà de leurs capacités » ou de leurs « limites », à « se dépasser », etc. :

Tu te vois comme une créature de Dieu et puis c'est normal que tu ne sois parfaite, mais en même temps ta quête c'est toujours d'aller vers le mieux, aller vraiment au-delà de tes capacités, au maximum de tes capacités... (Sarah, islam)

Le but c'est de vivre ... de vivre de la meilleure façon et d'être le meilleur exemple pour n'importe qui, d'être le meilleur modèle et de suivre les enseignements selon le maximum que l'on peut faire [...] de ne pas recommencer la même erreur et de toujours s'améliorer dans cette direction-là. (Myriam, islam)

Je pense que ce que la spiritualité devrait être c'est d'abord une croyance qui devrait fabriquer un être plus parfait, plus heureux, plus généreux, plus confortable et agréable que celui qui était avant. Qu'il y ait un cheminement, qu'il y ait une orientation et c'est juste le meilleur, juste d'être mieux et d'aimer plus. [...] À partir de là tu n'arrêtes pas de t'améliorer, il n'y a pas de limite, la limite c'est soi-même. Quand on commence à se rendre compte qu'il y a un cheminement personnel, il n'y a pas de limites on ne voit que de l'amélioration. De toujours être mieux, de toujours changer, de ne jamais être stable. Tout évolue autour de soi et nous aussi on doit aussi évoluer et suivre ça. On ne doit pas rester passif. Ce que ça m'amène ces croyances-là c'est de me dépasser, mais de ne devoir rien à personne sauf à moi-même. [...] Ça nous amène toujours à ne pas le faire pour soi, mais le faire pour l'autre et perfectionner cette aide à l'autre. Et après, ça peut m'amener une autre direction quand je vais être assez accompli dans ça. (Jean-Philippe, catholicisme)

Bien que plusieurs répondants soulignent les bienfaits qu'ils ressentent en lien avec cette tentative d'amélioration de soi (être plus heureux, plus agréables, avoir de meilleures relations avec autrui, etc.), d'autres comme François ou Judith, affirment

qu'il s'agit d'un idéal qui peut être lourd à porter et qui est assorti de multiples obligations :

Les actions que tu dois faire comme d'aller vers des pauvres, de donner de ton temps, ça, j'y crois vraiment. Des fois, j'y crois un peu trop... je me sens mal... Un des effets négatifs de la religion, c'est que je me sens souvent coupable pour des choses... [...] Oui, parce que ça me pousse à mettre mes standards assez hauts, à avoir des exigences envers moi qui sont fortes. Je me mets beaucoup de pression, je dois être bon, je dois être ouvert vers les autres, je dois... [...] ça me pousse à des fois, ne pas voir la personne que je suis réellement, mais la personne que je voudrais être... Des fois ... je trouve ça lourd. Il faut que tu sois tout le temps meilleur. Il faut que tu ailles chercher le meilleur et ce n'est pas tout le temps évident. (François, catholicisme)

Je suis chrétienne, il faut que je fasse attention. Il faut que j'essaie d'être patiente. Il faut que j'essaie d'être indulgente, il faut que je sois compréhensive, il faut que je sois généreuse. Il faut vraiment être dévoué envers son prochain. [...] Parce que des fois tu t'en fous un peu des problèmes des autres, tu n'as pas envie de les aider. Mais tu ressens l'obligation, il faut que je le fasse, c'est ma responsabilité d'aider cette personne. (Judith, protestantisme évangélique).

François affirme être poussé à avoir des exigences fortes envers lui-même et à s'imposer des standards élevés. Comme lui, d'autres associent la recherche d'une amélioration de soi, à des obligations qu'ils disent s'imposer eux-mêmes. Ces répondants font généralement une distinction entre la manière dont ils devraient ou aimeraient se conduire et la manière dont ils agissent véritablement. Ce faisant, ils décrivent un idéal qu'ils aimeraient atteindre et c'est à partir de celui-ci qu'ils orientent leurs comportements.

4.3.2.2 Mode d'agir : être bons, faire le bien

Comme illustré précédemment, plusieurs répondants affirment que leurs croyances les motivent à agir en les menant à valoriser et adopter certains comportements. Cette affirmation rend manifeste le potentiel mobilisateur de certaines de leurs croyances.

Parmi les croyances recensées et identifiées plus haut, nombreuses sont celles qui apparaissent comme mobilisatrices :

- 1) la croyance en l'existence d'un Dieu omniscient et omnipotent intervenant dans leur vie qui entraîne un devoir de répondre de leurs actions vis-à-vis ce Dieu ayant des attentes envers eux;
- 2) la croyance en des « personnes » dotées de capacités surnaturelles qui peuvent leur servir de modèles de conduite ou qui peuvent leur être nuisibles s'ils ne répondent pas adéquatement aux impératifs de bien agir;
- 3) la croyance que la vie, leurs actions et leur existence ont un sens, défini de l'extérieur par Dieu;
- 4) les croyances relatives à la distinction entre le bien et le mal auxquelles se rattachent les croyances en l'au-delà, au Paradis et à l'Enfer, au jugement dernier et en la nécessité de sauver son âme.

La plupart du temps, l'effet mobilisateur de ces croyances est orienté autour de cette distinction, évoquée précédemment, entre les bons comportements et les mauvais comportements et s'inscrit dans le rapport à autrui. Plusieurs répondants disent être motivés par leurs croyances à adopter des comportements qui correspondent, pour eux, à l'« amour de leur prochain » :

Je crois que ce qui a le plus de valeur dans la vie c'est l'amour. Et, à partir de l'amour, quel comportement ne correspond pas à ce qui est de l'amour finalement? [...] Donc, je vérifie chacun de mes comportements à la lumière des croyances chrétiennes. C'est d'ajuster son comportement à ce que je crois être des comportements d'amour, des comportements de respect. (Éric, catholicisme)

Aimer les gens. On croit qu'aimer c'est facile, mais non. Aimer ça inclut tellement de choses. Ça demande ton temps... parce que tu aimes, tu vas prendre ton temps. Parfois, tu vas vouloir te venger, mais à cause que tu aimes tu ne te vengeras pas, tu vas pardonner. (Cindy, protestantisme évangélique)

Ils affirment être motivés à bien traiter les autres, à être attentifs et intéressés par eux. Ils disent que leurs croyances les motivent et les aident à être gentils, patients, compatissants et généreux dans leurs relations avec les autres. Certains considèrent que

leurs croyances les aident à pardonner plus rapidement et à être plus indulgents. La motivation à aider les personnes « pauvres », « défavorisées », « marginales », « moins chanceuses » et à combattre les injustices est avancée par plusieurs qui souhaitent donner ou partager lorsqu'ils en ont l'occasion. Cette motivation à aider les autres et à donner s'accompagne d'une volonté de s'engager à leurs égards et de s'« ouvrir » à la différence.

Je me dis que la terre a été créée par Dieu et comme ça a été créé par Dieu, il faut qu'on lutte pour un monde meilleur. [...] Elles [ses croyances] m'encouragent à être plus attentif aux pauvres et à m'engager envers les gens. J'essaie d'être plus patient, plus ouvert. Quand tu croises quelqu'un ... qui a un problème mental... [...], j'essaie de faire preuve de bonté, j'essaie d'être ouvert, d'être patient, d'aller vers les autres, de ne pas les voir comme s'ils étaient lépreux, de ne pas les rejeter. (François, catholicisme)

Je vis ma vie sur cette base, comme quoi que je veux aimer tout le monde. Donc, je n'hésite pas à sourire aux mendiants. [...] Donc, j'essaie de vivre ma vie comme ça, j'essaie de toujours donner quand je peux. Je sens que ça influence ma perspective sur les choses et comment je vais réagir. (Noémie, catholicisme)

Mon côté contestataire, moi, je trouve que c'est dans ma religion que je le retire. En islam, lorsque tu vois une injustice, il faut absolument que tu essaies de la changer. [...] Tu ne peux pas être indifférent à ce qui se passe autour de toi, tu as cette obligation de toujours t'ouvrir vers le monde et de toujours essayer de contribuer du plus que tu peux (Sarah, islam).

Plusieurs répondants affirment être motivés par leurs croyances à ne pas faire du mal, ne pas blesser ou causer des torts aux autres et cherchent à ne pas juger les autres ni à « être fermés » à leur égard. Ils disent ne pas vouloir être colériques, arrogants, orgueilleux, menteurs, égoïstes, individualistes, solitaires et centrés sur eux-mêmes. À ces égards, certains répondants soulignent une transformation dans leur manière d'agir liée à leurs croyances et leur conversion dans le cas des jeunes qui se réfèrent au protestantisme évangélique. C'est le cas d'Étienne (protestantisme évangélique) qui dit être moins porté à faire des jugements: « Moi, avant vu que je ne croyais pas en Dieu, je pouvais me permettre d'être arrogant et de juger les autres plus facilement, j'avais toujours l'impression que le monde était stupide ». C'est également le cas de Kevin (protestantisme évangélique) qui affirme mieux agir avec ses amis: « J'ai des

meilleures relations avec mes amis. Je suis plus honnête avec eux. Je mentais beaucoup avant. [...] J'étais très égoïste avec mon argent, avec mon temps. J'ai appris à être plus dans le partage ». Et finalement celui de Cindy (protestantisme évangélique) qui dit aller davantage vers les autres : « Sinon, je serais l'ancienne personne égoïste. Non seulement, égoïste, mais solitaire. Fermée, qui reste à la maison en pensant que je ne suis pas intéressante, que je ne suis pas bonne, pas intelligente. » Hormis le rapport à autrui, une autre sphère d'attitudes semble nettement structurée par les croyances : plusieurs répondants affirment que leurs croyances les mènent à désapprouver et éviter certains comportements relatifs à la sexualité et aux habitudes de consommation. Ils expliquent, qu'ils évitent d'avoir des relations sexuelles avant le mariage et qu'ils ne doivent pas consommer des substances comme l'alcool, le cannabis ou le tabac puisque ces comportements relèvent de ce que plusieurs d'entre eux désignent comme le « péché »⁴⁹. Les relations sexuelles avant le mariage et la consommation de substance comme l'alcool sont associées à un impact négatif sur leur démarche religieuse, sur leurs relations avec Dieu et avec autrui et sur leur rapport à leur propre corps. Plusieurs répondants cherchent à avoir le contrôle d'eux même, à être calmes et humbles. Certaines croyances ont donc une influence sur le contrôle de soi et ce qui relève de la distinction entre le permis et le défendu.

⁴⁹ Le rapport à la sexualité et aux habitudes de consommation est traité de manière plus approfondie à la section 4.4.3. Les comportements désapprouvés en lien avec ces deux thèmes sont mis en relation avec le rapport que les répondants entretiennent avec leurs pairs non-croyants. La section 4.4.3 offre davantage de nuances relativement aux thèmes de la sexualité et des habitudes de consommation, elle souligne que les répondants adoptent des attitudes différenciées à l'égard de ces thèmes.

4.3.3 Croire, une manière d'être

4.3.3.1 Être croyant : un devenir, une progression

La dimension structurante que plusieurs répondants attribuent à leurs croyances se manifeste également à travers l'impact qu'ils reconnaissent à ces dernières sur leur manière d'être. Si de nombreux répondants associent leurs croyances à la motivation d'être une meilleure personne, ils sont aussi plusieurs à affirmer que leur manière d'être s'est modifiée en lien avec leurs croyances. C'est le cas d'Éric (catholicisme) : « ma façon d'être a changé » et de Jean-Philippe (catholicisme) : « Je pense très certainement que cela a une influence sur ce que je deviens », et qui explique que la foi mène à « se reconnaître soi-même comme n'étant plus ce que l'on était » (Jean-Philippe, catholicisme) ou encore de Sarah qui affirme également que ses croyances influencent ce qu'elle devient :

Ça donne du sens à ma vie, ça la structure sans la contraindre. [...] L'interconnexion que je sens que j'ai toujours avec Dieu... Ça ne structure pas ma vie avec des règles. Oui, il y a des règles, mais ça rentre dans ta façon d'être. C'est ta façon d'être à un moment donné. [...] De faire attention aux autres, à un moment donné, tu n'y penses plus, tu ne souris pas parce que c'est une aumône, non tu souris parce que tu deviens souriant. (Sarah, islam)

L'influence des croyances sur ce devenir s'inscrit, comme mentionnée précédemment, dans un idéal de progression où les répondants sont motivés « à être une meilleure personne ». Cette amélioration est liée à l'acquisition de ce qu'ils estiment être une meilleure attitude morale. En effet, comme abordé ci-dessus, en lien avec leurs adhésions à des croyances, valeurs et conceptions éthiques, plusieurs répondants sont motivés à adopter ce qu'ils estiment être de bons comportements et à éviter ce qu'ils estiment être de mauvais comportements. Or, selon leur estimation, cette motivation, une fois traduite en action, a des répercussions positives dans leur vie.

J'ai changé mon mode de vie, j'ai éliminé beaucoup de péchés. [...] Ça change la vie de quelqu'un ça. Je te dirais qu'éliminer les péchés c'est lié à plein de bénéfices abstraits que les gens ne voient pas nécessairement, ce n'est pas matériel, mais je pense que ça fait une énorme différence. (Étienne, protestantisme évangélique)

Une de ces répercussions positives concerne, selon plusieurs répondants, la transformation de la perception qu'ils ont d'eux-mêmes.

Quand on a des croyances, ça nous rend plus forts. [...] Ça me donne plus de confiance dans toutes les parties de ma vie. [...] Je te dirais même que je me vois mieux, plus positivement. J'ai plus confiance en moi-même. Je m'apprécie plus maintenant qu'avant. (Étienne, protestantisme évangélique)

J'ai beaucoup plus confiance en moi. Je suis capable de distinguer où sont mes forces et je sais que ça me vient de Dieu. Ça me permet d'apprécier qui je suis et de vraiment avoir confiance en mes capacités. Je sais que je suis capable grâce à Dieu, grâce à ce qu'il m'a montré sur moi-même. [...] Ça a une grande influence dans la manière dont je me vois maintenant. Mes croyances m'ont permis de vraiment découvrir mes qualités, mes défauts et qui je suis en tant que personne. [...] Et puis, je m'accepte beaucoup mieux qu'avant. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

Plusieurs répondants disent être plus confiants, plus assurés par rapport à eux-mêmes ou encore davantage en mesure de reconnaître leurs forces et leurs faiblesses. Ils affirment que leurs croyances les aident à s'apprécier et s'accepter davantage et, de manière générale, à avoir une meilleure perception d'eux-mêmes.

4.3.3.2 Identification religieuse et croyances : « ça fait partie de moi »

En lien avec cette manière d'être et ce devenir, certains répondants attribuent un impact à leurs croyances sur leur processus de construction identitaire. Comme Sarah (islam) qui dit : « Elles [les croyances] me permettent de comprendre qui je suis ». Ces derniers lient leurs croyances à une consolidation de leur identité. Ils affirment que leurs croyances les aident à mieux se connaître, à mieux définir qui ils sont. Noémie (catholicisme) dit que ses croyances l'aident à se construire comme personne : « Ça

m'aide à construire la personne que je suis. [...] Mes croyances m'aident à construire qui je suis comme personne, qu'est-ce que je crois vraiment, comment je reconnais mes valeurs ». Pour sa part, Marie-Ève (protestantisme évangélique) affirme que ses croyances font partie de son identité : « Mon identité elle est plus solide grâce à Dieu [...] Mes croyances font partie de mon identité, ça fait partie de ma vie quotidienne de prendre le temps d'avoir une relation avec Dieu et à ce moment-là ça fait partie de mon identité. » Dans le même ordre d'idée, plusieurs considèrent, comme Marie-Ève, que leurs croyances sont une part d'eux. C'est le cas de Sarah (islam) qui dit : « Moi, ma spiritualité, c'est quelque chose qui me pousse. Je pense qu'elle m'a poussée à des moments plus que d'autres, mais là maintenant *ça fait partie de moi*. Ça fait vraiment partie de moi. » C'est aussi le cas de Myriam (islam) : « Quand on dit la religion ça reste chez soi, ben non parce que *ça fait partie de moi*, ça me permet d'être une meilleure personne. » Ou encore de Kevin (protestantisme évangélique) : « C'est-à-dire que je me considère chrétien avant tout, c'est ce que je suis, c'est ce que je vis, *ça fait partie de moi*, ce n'est pas comme deux choses séparées. Ça fait partie de moi. » Finalement, François (catholicisme) : « C'est ça, *ça fait partie de moi*, à Noël si on va à la messe, à Pâques je vais croire que c'est la résurrection du Christ. C'est ça, c'est dans mon identité. » Leurs croyances les aident à construire ou à reconnaître la personne qu'ils estiment être. Pour certains, leur identification religieuse et leurs croyances sont liées à la manière dont ils conçoivent leur identité et à la manière dont ils se décrivent. C'est le cas de Marie-Ève (protestantisme évangélique) qui dit : « Mon identité, c'est vraiment la façon dont je vais me décrire. Mes croyances font partie de la façon dont je me décris ». Lorsqu'ils sont amenés à se décrire ou se définir, plusieurs présentent leur identification religieuse en tant que composante identitaire.

Je reste toujours... je m'identifie comme chrétien, un chrétien qui est étudiant. Je ne dis pas un étudiant chrétien. Avant tout, je suis chrétien et ça adonne que je suis étudiant, ça adonne que j'étudie [domaine d'étude], ça adonne que je suis [origine ethnique], mais mon identité reste chrétienne. [...] Je suis chrétien à temps plein. Je suis [origine ethnique] à temps plein, je suis [couleur de peau] à temps plein, j'ai les cheveux [couleur]

à temps plein. De la même façon, je suis chrétien à temps plein. (Kevin, protestantisme évangélique).

Quand on va me demander qui je suis, je vais dire : « je suis [origine ethnique], je suis catholique », oui ça fait partie de mon identité. [...] J'aurais tendance à plus me définir comme chrétien que comme catholique. (François, catholicisme)

Moi, je me définis comme musulmane, ce n'est pas que je me définis comme musulmane, mais c'est un trait, une partie de mon identité très importante, qui a orienté comment j'ai grandi, comment j'interagis avec les gens, ça reste que ça a marqué, les marques sont quand même là. (Sarah, islam)

Comme le montrent les extraits ci-dessus, certains répondants mentionnent, en plus de leur identification religieuse, des appartenances liées à leur origine ethnique, à leur statut ou encore à leurs caractéristiques physiques. Sarah explique que l'identification religieuse est une identification parmi d'autres, mais qu'elle est également « quelque chose qui donne sens au reste » :

Oui, c'est ça, parmi autre chose, mais en même temps quelque chose qui donne du sens au reste, ce n'est pas comme une case, non c'est quelque chose qui transcende toute ta façon d'être, qui peut être plus prédominant et qui peut être beaucoup plus subtile. Elle [spiritualité] donne du sens quand même. Ce n'est pas une case, là je suis religieuse, là je ne le suis pas... c'est vraiment quelque chose qui te permet de comprendre... (Sarah, islam)

Comme pour les contenus de croyances, les répondants hiérarchisent leurs appartenances. Certains font de leur identification religieuse une composante centrale face à d'autres qui peuvent leur sembler plus secondaires.

4.3.3.3 Identification et groupe d'appartenance

Bien que les répondants ne fréquentent pas tous des associations, des groupes ou des communautés religieuses, plusieurs mentionnent que la fréquentation d'un groupe de pairs croyants est importante pour eux. Ces répondants soulignent l'importance que

prend pour eux le groupe, ils affirment en tirer divers bénéfices. L'aspect social et communautaire est un bénéfice soulevé par plusieurs d'entre eux :

J'aime beaucoup l'aspect communautaire. Quand je vais à la paroisse, ce n'est pas juste pour la religion, c'est aussi pour la communauté. C'est aussi pour l'aspect social que je retrouve. Ce n'est pas juste pour les croyances, si c'était juste pour les croyances, pour la prière, je pourrais le faire à la maison. C'est pour plus que ça. (Noémie, catholicisme)

Ça me permet d'avoir des relations avec d'autres personnes. J'ai toujours été quelqu'un qui avait de la difficulté à avoir des amis. En ayant Dieu avec moi, ça me permet de regarder plus ce que je peux offrir aux autres et ça me permet de créer des amitiés. (Marie-Ève, protestantisme évangélique)

Cet aspect social ou communautaire répond au besoin d'être entouré et soutenu par d'autres. Pour illustrer l'importance des relations qu'ils tissent avec autrui, certains affirment être critiques de ce qu'ils nomment l'« individualisme » de la société contemporaine :

On est vraiment dans un milieu individualiste. Les gens pensent qu'ils sont suffisants à leur propre vie, ils pensent être capables de faire tout par eux-mêmes sans l'aide de personne. Ça me dérange, parce qu'on est tellement fragile là. [...] Maintenant, je me rends compte que l'on ne peut pas être seul en tant qu'être humain, on doit dépendre des autres êtres humains dans toutes les circonstances. (Jean-Philippe, catholicisme)

On ne peut pas se débrouiller tout seul dans la vie, on a besoin de faire partie de... tous les humains, peu importe leurs croyances, ils ont besoin de vivre en société. Ils ont besoin de vivre avec les gens parce qu'on a besoin d'aide, on a besoin d'affection, de toutes sortes de choses. (Judith, protestantisme évangélique)

Pour plusieurs, le groupe qu'ils fréquentent a une fonction de support. Ils y trouvent différents types de soutien : spirituel, émotif, moral, financier, etc. C'est le cas de Marie-Ève (protestantisme évangélique) : « j'ai des gens qui sont là pour me guider, qui vont être là, qui vont pouvoir m'aider », de Noémie (catholicisme) : « J'ai une communauté, j'ai des gens qui m'aiment qui sont là pour me supporter. C'est très important pour moi » et de François (catholicisme) : « ç'a été ma bouée de sauvetage, de rencontrer des gens [...] J'y trouve un réconfort justement. Ça me ramène dans le droit chemin, ça m'aide. » Selon leur affirmation, ce groupe permet l'établissement de

relations d'entraide. Ils y rencontrent des gens qui leur offrent de l'aide et qui les aiment. Certains répondants disent trouver dans ce groupe du réconfort. Il s'agit d'un répertoire de ressources multiples que les répondants disent mobiliser pour répondre autant à des besoins affectifs, matériels et spirituels.

À partir du groupe, certains répondants mentionnent aussi se reconnaître. Ils disent avoir des croyances, des convictions éthiques ou des « aspirations » similaires à partir desquelles ils peuvent s'identifier à d'autres :

C'est aussi un aspect social. Ce que j'aime c'est que s'est placé sous la croyance partagée que l'on doit tous être de bonnes personnes et essayer de faire du bien. J'ai un peu plus confiance, je peux m'ouvrir un peu plus. (Noémie, catholicisme)

Les amitiés que j'avais bâties, pour moi, avaient fait une grosse différence. [...] Son amitié [X] m'a beaucoup aidé parce que je pouvais, comment dire? *Relate*? M'identifier en français, m'identifier à lui. J'avais un ami à qui je pouvais me confier réellement et parler des vraies choses. Je n'avais pas peur de me faire juger, je n'avais pas peur de dire quoi que ce soit. On était ouverts avec nos vies. (Kevin, protestantisme évangélique)

La rencontre de personnes qui adhèrent à des croyances similaires leur permet de s'« ouvrir » davantage. Selon leur affirmation, il est plus facile de se confier et d'être soi-même avec des personnes ayant des croyances comparables aux leurs. Ils partagent les défis et les difficultés qu'ils rencontrent et s'inspirent des conseils d'autres ayant vécu des expériences similaires aux leurs. Comme Kevin (protestantisme évangélique) qui dit demander de l'aide à ses « frères qui ont plus d'expérience, plus de maturité, qui sont un peu plus vieux aussi. » Par ailleurs, selon l'estimation de certains répondants, le groupe permet de travailler sur soi, de mieux se connaître soi-même, d'approfondir ses questionnements et d'identifier ses forces et ses faiblesses. À cet égard, Cindy (protestantisme évangélique) affirme : « Quand on est seul, on ne peut pas savoir sur quoi l'on doit travailler, tandis que quand tu es avec du monde. [...] C'est là que tu vois qui tu es vraiment. Sur quoi tu dois travailler. Sinon je ne pense pas que j'aurais su qui vraiment j'étais. » À travers le groupe, les répondants qui s'y réfèrent

estiment être guidés, soutenus et assistés dans leurs réflexions et leurs prises de décisions. À partir de ce rapport à autrui, ces répondants disent être mieux outillés et davantage conscients de qui ils sont.

4.3.4 Interprétation : croyances, identités religieuses et constructions identitaires

À partir de l'étude de l'impact attribué aux croyances religieuses, l'analyse montre que l'identité religieuse n'est pas que nominale, elle est porteuse d'un véritable éthos. Les croyances se voient accorder une forte dimension structurante se traduisant par une incidence sur la manière de concevoir le monde et de s'y orienter. Prenant appui sur les travaux de Clifford Geertz (1972), cette analyse révèle que les croyances se voient accorder, par les jeunes de l'étude, un impact sur : 1) leurs manières de penser; 2) leurs manières d'agir; 3) leurs manières d'être. Conformément à l'observation de Roland Campiche lorsque pour une minorité de jeunes, la dimension religieuse constitue un « pôle identitaire fort » (1997 : 169), l'ensemble de la vie de ces derniers semble affecté. Pour ces jeunes, les croyances ont des « implications plus ou moins fortes sur [leurs] représentations [du monde] et [leurs] attitudes » (Campiche, 1997 : 57).

Premièrement, l'impact attribué aux croyances sur la manière de penser repose sur leur potentialité à rendre significative la réalité, c'est-à-dire à être constitutives d'un système de symboles qui propose *des conceptions d'ordre général sur l'existence* qui donnent sens à la réalité (Geertz, 1972 : 23). Les croyances incarnent des symboles qui constituent des *modèles de la réalité* et des *modèles pour la réalité*⁵⁰. D'abord, les croyances constituent de *modèles de la réalité* puisqu'elles se voient attribuer une

⁵⁰ Le terme « épreuve » est employé ici pour désigner les événements biographiques, estimés négatifs, que les répondants évoquent. Il réfère autant à des événements de la vie quotidienne qu'à des événements estimés d'une grande gravité. Souvent, ces événements renvoient aux lieux privilégiés d'application du religieux, tel que le définit Geertz, à savoir la question de l'*inexplicable*, de la *souffrance* et du *mal* (Geertz, 1972).

influence sur la manière de voir et de se représenter le monde. L'appropriation de croyances et l'adoption d'une vision du monde correspondant à ces dernières contribuent à donner sens à l'expérience vécue en constituant une clef de compréhension à partir de laquelle interpréter les événements biographiques positifs ou négatifs rencontrés. Elles permettent de rendre signifiants, voire d'investir de significations positives, les événements qui composent la trajectoire biographique des jeunes interviewés. En supportant l'attribution d'une signification positive à l'« épreuve » et en faisant obstacle à la contingence du hasard, les croyances permettent d'adopter une vision plus positive du monde qui se traduit notamment par une attitude confiante vis-à-vis l'avenir, l'impression d'être bien orientée (voire accompagné et protégé par Dieu) et de disposer d'un bon fondement moral à partir duquel orienter ses actions.

Aussi, les croyances sont des *modèles pour* la réalité dans la mesure où elles constituent, outre des traditions religieuses instituées, un répertoire de ressources symboliques à partir duquel sont appropriés ou élaborés des schèmes interprétatifs qui permettent d'orienter l'action. À cet égard, la référence au « coffre à outils » ou au « manuel d'instruction » illustre comment les Textes sacrés et les « personnes » telles que Jésus ou le Prophète agissent comme référents, comme modèles. Elle montre comment les croyances sont des ressources qui assistent dans la prise de décision en proposant des situations pré-codifiées et des modèles aux qualités exemplaires. En lien avec ces *modèles pour*, la religion et les croyances religieuses peuvent représenter une source importante de valeurs (Collins-Mayo, 2010 : 2) ou, du moins, un lieu d'enracinement des valeurs (Gauthier, 1997 : 153). L'analyse révèle qu'en tant que ressources symboliques, les croyances sont à lier à l'adhésion à des valeurs et des conceptions éthiques à partir desquelles est déterminé ce qui représente une bonne attitude morale et à partir desquelles se déploient la projection de soi dans l'avenir et l'orientation des choix de vie. Ainsi, l'adhésion à des croyances religieuses et

l'identification religieuse peuvent constituer une motivation à choisir un partenaire de couple ayant des croyances, voire adhérant à une même tradition religieuse (Sherkat, 2003 : 157 cité dans Arweck et Nesbitt, 2010 : 172) et à orienter ses choix de carrière en fonction de valeurs associées à l'héritage religieux reçu (Guest, 2010 : 180).

Deuxièmement, l'impact attribué aux croyances sur la manière d'agir repose sur leur capacité à motiver l'action (sous-section 4.3.2), soit à donner lieu à des *motivations et dispositions* à l'action (Geertz, 1972 : 28). En effet, l'analyse révèle que la dimension structurante des croyances apparaît à travers la motivation à arrimer les comportements adoptés aux croyances appropriées ou, en d'autres mots, à agir en cohérence, ou en consonance, avec ces croyances (Festinger *et al.* 1956 cité dans Cuin, 2012 : 229).⁵¹ Elle expose l'importance que prend l'adoption de comportements et d'attitudes qui sont rattachés aux valeurs et aux conceptions éthiques jugées conformes aux croyances en soulignant l'importance prise par un rapport au religieux basé sur l'action. Il y a insistance sur l'adoption d'un rapport au religieux où croire ne suffit pas et où les croyances doivent être traduites en action. Pour être significatives, les croyances ne doivent pas être des conceptions « passives » et « statiques » (Flory et Miller, 2010) et ne doivent pas être réduites au registre religieux - ne pas être un « croyant du dimanche » -, mais doivent transcender les registres de l'expérience. L'orientation de l'action, à partir de la distinction entre ce qui relève du « bien et du mal » ou du « bon » et du « mauvais » comportement, apparaît de manière prépondérante dans le rapport à autrui (amour, entraide, don, ouverture, etc.) en plus de concerner le contrôle de soi relativement à ce qui relève du « permis » et du « défendu ». L'adhésion à des croyances et l'identification religieuse sont liées à l'engagement envers autrui (entraide, bénévolat, activités de charité, quête de justice et d'égalité) (Mason, 2010;

⁵¹ Salvatore Abbruzzese (2005 : 96) éclaire cette recherche de cohérence entre les croyances qui font l'objet d'une adhésion et les conduites adoptées : « C'est parce que le sujet est convaincu que la valeur " x " est bonne qu'elle ne peut pas ne pas être bénie par Dieu. Mais c'est aussi parce que le sujet est convaincu que la tâche " y " exprime au mieux cette valeur qu'il en fait l'objectif principal de ces efforts ».

Flory et Miller, 2010; Gibson, 2008) et à des choix plus conservateurs en matière de morale sexuelle et d'habitudes de consommation (Burdette et Hill, 2009; Regnerus, 2003). Au-delà de la distinction entre ce qui relève du « bon » et du « mauvais » comportement, l'analyse montre que cette disposition à agir en cohérence avec ces croyances se traduit par la volonté d'« être une meilleure personne ». Cette volonté éclaire la portée normative des croyances en montrant que celles-ci sont associées à des injonctions normatives diverses. En effet, l'analyse révèle que l'adhésion à des croyances mène les jeunes de l'étude à formuler un idéal qui se présente sous la forme d'une progression morale. Cette vision idéalisée se traduit par une propension forte à « performer » sa religiosité, c'est-à-dire à chercher à incarner concrètement, dans les manières d'agir, des injonctions liées au dépassement de soi, à l'autonomie, à la responsabilisation, à la performance, au bien-être, etc. Conformément au primat accordé à l'expérience, à l'authenticité et au perfectionnement de soi, ils investissent leur démarche religieuse en tant que vecteur d'accomplissement personnel et de travail sur soi (Hervieu-Léger, 2001; 1999 : 162-163). Or, ces injonctions normatives perçues comme venant d'un choix personnel et non d'une imposition extérieure s'incarnent par l'adoption de comportements associés à des standards de performance qui peuvent s'avérer lourds à porter. L'échec se trouve associé à des conséquences graves ayant parfois même un impact attribué sur la destinée éternelle.

Dans certains cas, cette motivation à toujours « être une meilleure personne » devient une injonction qui s'accompagne du sentiment de ne pas être à la hauteur ou encore de la culpabilité. Le cas échéant, elle rend manifeste un écart entre l'idéal visé (idéal que le jeune voudrait incarner) et la capacité à adopter, dans des actions concrètes, les comportements souhaités. Cet idéal de progression morale et les injonctions qui y sont associées attestent de la forte portée mobilisatrice des croyances et invite à considérer l'impact attribué aux croyances sur la manière d'être, sur le « devenir », dans la mesure

où, une fois que la motivation est traduite en action, cette dernière se voit attribuée une incidence sur la perception et la définition de soi.

Troisièmement, l'impact attribué aux croyances relativement à cette manière d'être s'inscrit en continuité avec l'idéal de progression à travers lequel les jeunes interviewés accordent une incidence à leurs croyances sur ce qu'ils sont, sur ce qu'ils deviennent. La dimension structurante des croyances rejoint ainsi la construction identitaire. Les croyances sont un prisme à partir duquel les répondants voient le monde et orientent leurs comportements. Elles fournissent une orientation normative qui a une influence sur la manière dont les répondants se perçoivent et se définissent. Si les croyances apparaissent d'abord comme des référents symboliques « disponibles », elles sont intériorisées par les jeunes interviewés qui ne les perçoivent pas comme des appropriations de contenus hérités ou en provenance d'une autorité extérieure. Elles sont comme une « part d'eux-mêmes » qui influence ce qu'ils sont et ce qu'ils deviennent. Ainsi, les croyances motivent à adopter ce qui est perçu comme de bons comportements et cette motivation, une fois traduite en action, contribue à une perception de soi où il y a cohérence entre les comportements adoptés et l'idéal moral visé. Il en découle l'attribution d'une incidence des croyances sur l'acquisition d'une perception plus positive de soi et d'une augmentation de la confiance en soi. Les croyances et l'identification religieuse peuvent ainsi être liées à une augmentation de l'estime de soi et de la confiance en soi relative au sentiment d'endosser un statut « différent », ici porteur d'une identité positive (Cush, 2010 : 87). En lien avec l'adoption d'une vision plus positive du monde, cette meilleure perception de soi s'accompagne de la conviction d'être orientée, de suivre une bonne direction et d'avoir acquis de bonnes valeurs. Pour ces jeunes, la recherche de l'amélioration de soi s'accompagne conséquemment d'un sentiment d'être davantage assurés de leur manière d'être.

L'impact des croyances sur la construction identitaire se traduit également par l'estimation, de la part des jeunes de l'étude, que leurs croyances les aident à consolider leur identité. Elles les aident à mieux se connaître, mieux se comprendre, mieux se définir. Les croyances et la religion apparaissent pour plusieurs répondants comme des registres identitaires à partir desquels se définir. Lorsqu'ils sont appelés à se décrire, leur identité religieuse constitue une composante importante. Dans certains cas, le registre d'appartenance de l'identité religieuse est premier par rapport à des registres identitaires secondaires. (Baril et Remiggi, 2006 : 96; Jacobson 1998; 1997). Qu'elle soit première ou non vis-à-vis d'autres registres identitaires, l'identification religieuse ne résume pas l'identité de ces jeunes, mais elle en est une composante significative. En ce sens, l'identification religieuse est une appartenance significative de la construction identitaire de ces jeunes, tout en étant une appartenance parmi d'autres.

Parmi les registres d'expérience investis en lien avec l'identité religieuse, l'appartenance à un groupe de croyants est une composante importante. Bien que la fréquentation d'un groupe de croyants (une association, une communauté, une paroisse, une Église) se fait selon des degrés d'investissement variés, sur le plan identitaire, le groupe apparaît comme un pôle de référence significatif. (Scheperd, 2010). Le groupe favorise un sentiment de communalisation. À partir du groupe de croyants, ces jeunes disent ressentir le sentiment subjectif d'appartenir à une même communauté⁵². En effet, le groupe, de par les membres qui le constituent, occupe à la fois des fonctions d'encadrement et des fonctions d'identification. Le groupe appuie le sentiment d'être « guidé », « orienté » et « outillé », la participation à ce dernier est conséquemment significative dans la gestion des défis liés à l'identité (Shepherd, 2010 : 152). Le groupe favorise, par ailleurs, l'identification de soi à des « pairs » et l'édification d'une

⁵² Julien Freund, dans son ouvrage *La sociologie de Max Weber* (1983 : 111), explique que la communalisation chez Max Weber « désigne l'activité sociale unificatrice qui se fonde sur le sentiment subjectif des participants d'appartenir à un même ensemble [...], [soit] un sens subjectif capable d'orienter mutuellement leur comportement en fonction du sentiment commun ».

identification collective que suppose l'identification de soi à un groupe d'appartenance. En ce sens, l'association du groupe à un lieu à partir duquel il est possible de « mieux se connaître », de « travailler sur soi » et de « s'améliorer comme personne ». Le partage de croyances et d'aspirations communes contribuent au sentiment de consolider, au sein du groupe, son identité. Le groupe fournit un cadre à l'intérieur duquel les jeunes interrogés affirment pouvoir « être véritablement eux-mêmes ». Sur le plan de la construction identitaire, ce cadre est d'autant plus significatif en contexte sécularisé (Shepherd, 2010).

4.4 Être croyant dans une société fortement sécularisée

Cette section présente l'analyse des défis que posent la définition et l'affirmation de soi en tant que croyant dans une société composée majoritairement de non-croyants. Elle repose sur le constat que le contexte sécularisé, dans lequel les répondants évoluent, marque de manière significative leur discours. Cette section vise à déterminer si le contexte sécularisé, qui rend en quelque sorte marginale l'identité religieuse, influence le processus de construction identitaire. Pour comprendre comment les jeunes croyants vivent leur identification religieuse tout en évoluant dans un environnement sécularisé, l'analyse repose sur 1) les perceptions et les réactions des répondants à l'égard de ce qu'ils estiment être les représentations sociales dominantes de la religion; 2) les perceptions et les stratégies déployées par les répondants à l'égard de ce qu'ils estiment être la réaction de leur entourage immédiat vis-à-vis leur identification religieuse; 3) les défis que posent, en contexte sécularisé, l'adoption de positionnements éthiques et le respect de prescriptions religieuses qui sont parfois en écart avec les normes dominantes.

4.4.1 Perceptions et réactions à l'égard des représentations sociales de la religion

Lorsqu'ils évoquent la manière dont ils estiment être perçus par autrui, en tant que croyants, plusieurs répondants se positionnent sur ce qu'ils estiment être les représentations sociales dominantes de la religion⁵³. Ils font référence des représentations véhiculées par autrui désigné dans leur discours comme : « les gens », « la société québécoise », « la majorité des Québécois », « certaines personnes », « eux ». L'évocation de ces représentations rend manifeste l'édification d'une frontière « Eux/ Nous » :

Je me disais : « on pense ça de nous, mais je ne suis pas avec eux donc je m'en fous pas mal, qu'ils pensent ce qu'ils veulent ». [...] Pourquoi on me voit comme ça? Pourquoi ils pensent ça de nous? Comment ça se fait qu'on dit ça de nous? Comment ça se fait qu'on parle comme ça? (Sarah, islam)

Mais, de ne pas dire à tout le monde que c'est finit la religion en public et qu'il faut qu'ils s'enferment dans leurs mosquées ou leurs églises, ou leurs synagogues. Et, garder votre voile pour chez vous parce que nous autres les jeannettes on n'aime pas ça. (Jean-Philippe, catholicisme)

Pour la plupart, les répondants estiment que la religion est perçue et représentée d'une manière négative dans la société québécoise. À différents niveaux, ils considèrent que des significations péjoratives et des préjugés y sont associés. Selon les répondants, les connotations négatives sont associées à des réalités de « secte », d'« endoctrinement », de « manipulation », de « folie », de « stupidité », de « naïveté », de « béquille », de « radicalisme », de « terrorisme », etc. Face à ce qu'ils perçoivent comme étant des

⁵³ La collecte de données de l'étude a été menée à l'été 2014, une période où les débats sur la « Charte des valeurs québécoises » étaient encore relativement récents. En 2013-2014, le projet de loi 60 prévoyant des restrictions au port de signes religieux et aux accommodements pour motifs religieux dans les institutions publiques fait l'objet d'une large couverture médiatique et suscite des débats animés. Le projet de « Charte des valeurs » et sa couverture médiatique sont ce par quoi plusieurs répondants présentent ce qu'ils estiment être les représentations sociales dominantes de la religion dans la société québécoise. Celui-ci occupe d'ailleurs une place importante dans leurs discours puisqu'il cristallise des tensions qui sont perçues et vécues par ces derniers.

représentations négatives de la religion, certains affirment que ce n'est pas « bien vu » d'avoir des croyances et d'affirmer son affiliation religieuse.

On est dans des sociétés où on n'arrête pas de nous parler que de laïcité, où quasiment on n'a pas le droit d'afficher nos croyances religieuses. [...] Je te dirais que c'est difficile parce que si tu affiches ta religion, tu vas te heurter à un certain nombre de... ça va créer des conflits. Tu vas te retrouver dans une situation où toi en tant que croyant tu dois défendre la Vérité, mais si la vérité ce n'est pas celle qui est acceptable dans notre société, tu te retrouves marginalisée. (Judith, protestantisme évangélique)

Je suis sûr qu'il y a des gens qui doivent me stéréotyper parce que ces jours-ci ce n'est pas vu comme étant bien d'avoir des croyances. [...] J'essaie de casser les stéréotypes, mais je ne peux pas toujours. Je pense que ça affecte la façon dont les gens me perçoivent. (Noémie, catholicisme)

Ils estiment que l'affirmation de leur identification religieuse a une influence sur la perception que « les gens » ont d'eux. Si cette influence peut être positive dans certains cas, elle peut aussi créer une distance avec les autres. À cet égard, plusieurs soulignent les risques de marginalisation que suppose, pour le croyant qui évolue dans un contexte sécularisé, la manifestation de son affiliation religieuse. Chez certains répondants, la réaction aux représentations perçues négatives de la religion se traduit, effectivement, par le sentiment d'être incompris, d'être mis à l'écart.

Je me sens comme un peu repoussé. J'ai l'impression de ne pas être tout à fait dans la société à cause de ça. Je me sens un peu comme vivre à côté d'une autre réalité. La réalité du Québec en général et puis ma réalité à moi. Les gens disent : « c'est un esti de malade », puis pourtant je n'ai pas l'impression d'avoir un discours tellement acerbe et fixe... non, j'essaie d'être nuancé et j'espère que je le suis. Mais, il y en a qui ont tellement de préjugés qu'ils ferment les yeux sur tout. Il n'y a rien à faire. (Jean-Philippe, catholicisme)

Ce qui est perçu comme le discours social sur la religion ne correspondent pas, pour ces répondants, à une expérience effective⁵⁴. Certains témoignent d'un écart entre la

⁵⁴ Les réalités d'endoctrinement, de contrainte, de manipulation, etc. qui, selon les répondants, sont associées, par plusieurs, à la pratique d'une religion ne correspondent pas pour eux à une expérience effective. Les répondants ne se sentent pas endoctrinés, contraints ou manipulés, au contraire ils insistent sur l'aspect personnel et réflexif de leur démarche religieuse.

manière dont ils estiment que les autres perçoivent et se représentent leur religion et le rapport qu'ils croient personnellement entretenir à leur religion. À cet égard, Sarah affirme :

Je suis tombée sur un site anti-islam et cela a été un choc. J'étais là, les larmes aux yeux et je me disais : « mon Dieu pourquoi on me voit comme ça? ». Tu sais, j'ai comme douté. Je me suis dit : « est-ce qu'on est vraiment comme ça? Tout ce qu'on me dit, je ne l'ai jamais senti, je ne l'ai jamais vécu. » Et cela a vraiment été un gros choc. Cela a fait en sorte que je me suis encore plus refermée. (Sarah, islam)

Face aux représentations négatives véhiculées sur leur religion, certains répondants disent se « replier » sur eux-mêmes ou encore être davantage motivés à affirmer leur identification religieuse. Pour ceux-ci, l'expérience qu'ils font de la religion les amène à rejeter les représentations négatives qu'ils perçoivent en provenance d'autrui et qu'ils ont, pour certains, eux-mêmes intériorisées, voire relayées par le passé.

On dit : « la religion c'est mal... », on le pense tous à un moment donné parce qu'on se fait bombarder de tout ça. Moi, je ne l'avais pas vécu, je m'étais fié sur des mots. Après l'avoir vécu, je me suis rendu compte qu'il y a des choses qui sont vraies, mais il y a des choses qui ne reflètent pas du tout la réalité. Il a fallu que je l'expérimente moi-même avant. (Jean-Philippe, catholicisme)

Plusieurs d'entre eux revendiquent une plus grande ouverture vis-à-vis la religion et l'expression des appartenances religieuses dans la société québécoise.

Si les gens étaient un peu plus ouverts et prenaient le temps de discuter avec un prêtre, par exemple, ça changerait complètement leur vision de la religion et ils seraient plus en paix. Ils ne se sentiraient pas menacés par l'Église. (Éric, catholicisme)

Qu'il y ait une ouverture, qu'ils ne se fassent pas des préjugés ça je trouve ça essentiel et trop peu le font... de s'ouvrir juste un peu. Au moins, qu'ils se fassent une idée par eux-mêmes et que ce ne soit pas la société qui leur dit : « pense comme ça et puis qu'ils traitent les autres d'endoctrinés après ». (Jean-Philippe, catholicisme)

Je trouve ça important de militer pour une plus grande ouverture. [...] C'est pour ça que je me dis catholique pour donner un autre visage aux choses, essayer de changer les choses... (François, catholicisme)

Ils répondants déplorent les préjugés et les stéréotypes entretenus à l'égard de la religion et de ceux qui y adhèrent et considèrent que ces préjugés sont liés à une mauvaise compréhension de la part de ceux qui les véhiculent. En réaction, ils cherchent à changer la perception que les gens ont de la religion, des traditions religieuses ou encore des croyants.

4.4.2 Miroir de l'entourage immédiat

Lorsqu'ils parlent de la manière dont ils estiment être perçus en tant que croyants, les répondants se réfèrent également aux personnes qui composent leur entourage immédiat, soit à leur famille (essentiellement le père et la mère), leurs amis et leur entourage universitaire⁵⁵. L'étude de la perception des répondants à l'égard de ce qu'ils estiment être la réaction de leurs proches vis-à-vis leur identification religieuse montre que, dans certains cas, ces proches les exposent à des préjugés et des stéréotypes négatifs sur la religion et sur les croyants. Ces préjugés et ces stéréotypes négatifs s'articulent, pour la plupart, autour de la présomption d'une obéissance aveugle à une autorité extérieure parfois considérée comme archaïque, rétrograde, manipulatrice ou malveillante. Les termes employés par les répondants, sont ceux de la « secte », de la « manipulation », du « lavage de cerveau », de la « folie », de l'« endoctrinement », de la « naïveté », de la « stupidité », de la « contrainte », du « vol d'argent », du « conservatisme », du « radicalisme ».

⁵⁵ La famille (essentiellement les parents), les amis et le milieu scolaire (puisque l'échantillon est composé d'une population d'étudiants universitaires) ont été retenus pour l'analyse. D'autres acteurs sont mentionnés par les répondants, dans une proportion plus réduite, comme les collègues de travail, les colocataires ou encore les individus rencontrés dans le cadre d'activités courantes (activités et loisirs, soins et services, etc.). Dans cette section, lorsque le répondant fréquente un groupe de croyants l'attention n'est pas portée sur ce groupe, mais sur les autres personnes qui composent son entourage.

4.4.2.1 Milieu familial

La réaction des parents (père et mère) des répondants vis-à-vis l'affirmation de leur identification religieuse semble varier en fonction de l'identification religieuse des parents eux-mêmes. Pour les répondants qui adhèrent à la même tradition religieuse que leurs parents, bien qu'il y ait revendication d'une appropriation réflexive, l'identification religieuse n'est pas présentée comme un élément qui « pose problème », sauf dans un cas. Les parents qui sont eux-mêmes croyants semblent plutôt accueillir favorablement la décision de leur enfant d'investir la tradition religieuse qu'ils lui ont transmise par héritage. Noémie (catholicisme) l'illustre lorsqu'elle parle de la réaction de son père : « Ça lui [père] est un peu égal, mais ça l'a vraiment rassuré. Il a dit : pas de religion ou la religion chrétienne, c'est bien, c'est des bons choix. » Pour les répondants qui annoncent à leurs parents non-croyants ou non pratiquants une identification religieuse, l'affirmation de cette identification semble susciter une inquiétude, mais être reçue relativement favorablement. À titre d'exemple, Judith (protestantisme évangélique) qui, puisqu'elle appréhende une réaction négative de la part de ses parents, est étonnée lorsque ces derniers réagissent positivement : « Curieusement, ils ont bien réagi, je pensais qu'ils auraient mal réagi. Je suis étonnée, je trouve qu'ils respectent mon choix. Honnêtement, moi je pensais qu'ils étaient complètement fermés à ça. » Dans le cas des répondants qui annoncent à leurs parents qu'ils investissent une autre tradition religieuse ou en d'autres mots, qu'ils « changent » de religion, la réaction des parents semble être plus mitigée, cette affirmation se traduisant par l'estimation d'une incompréhension et d'inquiétude plus affirmées.

Ma mère n'était pas d'accord. Mon père n'était pas d'accord. Mon père trouvait que j'étais naïf, que j'étais stupide. Ma mère a pleuré quand je lui ai dit que je changeais d'église. Elle pensait que j'allais dans une secte. À cause de mon engagement, à cause que j'étais beaucoup plus engagé dans la cause. Elle voyait que j'étais très radical et ça lui a fait peur un peu. (Kevin, protestantisme évangélique)

Lorsque les parents, ou un des parents, réagissent de manière négative à l'affirmation de l'identification religieuse, cela peut être difficile à vivre pour les répondants. C'est ce que traduit Noémie lorsqu'elle parle de la réaction de sa mère :

Ma mère a été assez offusquée que j'aie choisi la religion chrétienne, elle a fait quelques commentaires qui m'ont blessée. J'ai senti que ma mère avait été déçue de mon choix. Je sens aussi que ce n'est pas quelque chose qui lui fait plaisir et ça me dérange parce que c'est quelque chose qui est assez important pour moi. On ne parle pas trop de ce sujet, mais quand même, c'est un sujet qui fait un peu de tension des fois. [...] Je lui en ai reparlé et elle a accepté, mais elle a toujours refusé de venir avec moi à l'église. [...] Mais, j'ai accepté qu'elle va peut-être accepter un jour, mais peut-être pas. On verra (Noémie, catholicisme).

Il semble que le temps et le dialogue tendent à apaiser les inquiétudes ressenties par les parents et les tensions qui en découlent. Bien que l'assentiment ne soit pas toujours complet, plusieurs répondants soulignent que leurs parents finissent par accepter leur identification religieuse. Toujours selon l'estimation des répondants, les inquiétudes initiales des parents semblent s'apaiser lorsque ces derniers constatent que les préjugés et les stéréotypes négatifs qu'ils entretenaient à l'égard de la religion, des traditions religieuses et des croyants ne sont pas fondés.

Ils [les parents] voient que je ne suis pas partie dans une secte, que je ne suis pas manipulée, que je continue à réfléchir, que je n'ai pas des croyances infondées, que ce n'est pas délirant, que ce n'est pas extrême. (Judith, protestantisme évangélique)

Parce que ma mère elle croit que toutes les Églises, elles veulent une chose : ton argent. Elle a compris enfin que ce n'est pas ça, je ne donne pas d'argent parce que l'Église veut, mais je donne de l'argent parce que c'est ce que je veux ou ne je donne pas d'argent. (Noémie, catholicisme)

À cet égard, l'ouverture de la part des parents est d'autant plus facile quand ils sont assurés, par exemple, que leurs enfants n'ont pas intégré une « secte » et ne sont pas « manipulés ». Les répondants concernés estiment que leurs parents sont rassurés de voir et qu'ils conservent une capacité réflexive, ressentent des bienfaits en lien avec leur identification religieuse et peuvent discuter de leurs croyances. Par contre, même

s'il y a une relative acceptation de la part des parents, dans certains cas il y a décision conjointe de ne pas aborder les thèmes de la religion ou des croyances religieuses. Pour les répondants de l'étude, en aucun cas l'affirmation croyante n'entraîne la rupture de la relation avec les parents. Même si elle induit parfois des tensions, voire des conflits, l'affirmation croyante est toujours négociée.

4.4.2.2 Réseaux d'amis

Face à l'affirmation de leur identification religieuse, les répondants expérimentent différentes réactions de la part de leurs amis. Ces réactions sont rapportées comme neutres ou positives par ceux qui adhèrent à une tradition religieuse depuis leur enfance et par ceux dont leurs amis sont issus de diverses origines ethnico-culturelles et religieuses.

J'ai des amis de toutes les religions. Les amis musulmans, on a tous à peu près les mêmes croyances, les mêmes bases. On s'entend super bien, on est tous d'accord sur plein d'affaires. Les amis qui sont d'autres religions ça va super bien, ceux qui sont chrétiens des fois on en discute un peu. Ce que l'on se répète tout le temps c'est que l'on a tous la même base, on croit à peu près la même chose. Puis, mon ami athée ça va bien. (Myriam, islam)

J'ai des amis qui sont chrétiens, j'ai des amis qui sont arabes, j'ai des amis de toutes autres religions et ce n'est pas que je crois à ce qu'ils croient, mais je n'ai rien contre. [...] Il y a des gens de toutes les religions, toutes sortes de *background* et il y en a beaucoup que je suis devenu très bons amis avec et je ne vois pas le point que ça dérange d'être de différentes religions. (Alexandre, judaïsme)

Pour ceux dont l'identification religieuse est reçue favorablement par leurs amis, les discussions et les débats qui entourent les thèmes de la religion et des croyances sont présentés de manière positive, soit comme des occasions qui permettent l'échange et l'approfondissent des croyances. La majorité des répondants évoquent néanmoins des réactions négatives de la part de leurs amis. Ces réactions négatives varient dans leur forme et dans intensité et tendent à s'atténuer avec le temps. Elles sont, pour la plupart,

évoquées par ceux qui « découvrent » une nouvelle religion ou qui « changent » de religion et par ceux qui annoncent leur identification religieuse à des amis non-croyants, non-pratiquants, voire athées. Généralement, ces répondants estiment que les réactions négatives sont associées à une incompréhension quant à ce qui les a amenés à adhérer à des croyances religieuses.

Je l'ai mentionné à mes amis et après je ne leur en ai plus reparlé parce que je savais qu'ils ne comprendraient pas. Je n'avais pas envie d'avoir des mauvais commentaires du genre qui viendraient me déprimer en me disant que c'est n'importe quoi. [...] Je veux vivre mon expérience par moi-même sans obstacle sur mon chemin. [...] Tous mes amis, ils ne comprennent absolument pas comment ça je suis croyant maintenant. Ils sont comme : « qu'est-ce qui s'est passé? » Ils ne comprennent pas parce qu'ils me connaissent, ils savent comment j'étais avant... « là c'est lui le croyant... » (Étienne, protestantisme évangélique)

Comme chez les parents, cette incompréhension s'accompagne souvent d'inquiétudes. Par contre, les amis des répondants semblent formuler leurs inquiétudes de manière plus directe que peuvent le faire les parents. Effectivement, l'estimation que les répondants donnent de la réaction de leurs amis rend manifeste l'énonciation de nombreux préjugés et stéréotypes sur la religion et sur les croyants. Ceux-ci peuvent être formulés directement par les amis du répondant, les répondants reprennent alors les termes employés par leurs amis. C'est d'ailleurs ce que François (catholicisme) affirme : « Je n'avais pas tellement d'amis croyants. C'était soit des athées ou des agnostiques. Donc ça faisait toujours bizarre quand je leur disais : moi je crois en Dieu, je suis catholique. Ils étaient : tu es rétrograde, tu vois la femme comme ça... » Pour sa part, Jean-Philippe (catholicisme) dit : « De confronter mes amis... qui me disent que je suis dans une secte là... Tu m'accusais d'être dans une secte. C'est profondément insultant à la limite. » Finalement, Kevin (protestantisme évangélique) déclare : « C'est clair. Mes amis quand je suis devenu chrétien pensaient que j'étais fou. Ils pensaient que j'étais radical, il pensait que j'étais *brainwashé*. » Les préjugés et les stéréotypes se manifestent aussi de manière indirecte, c'est-à-dire au travers de présomptions formulées par les répondants à l'égard de ce qu'ils estiment être la perception de leurs

amis. Lorsqu'il parle de la perception présumée de ces amis, Étienne (protestantisme évangélique) dit : « Eux autres, ils voyaient ça, j'imagine, comme une secte, qu'ils allaient voler tout mon argent ou quelque chose du genre. Ils voyaient ça comme ça au début. » Pour sa part, Judith affirme :

Ils ont dû se dire : « qu'est-ce qui lui arrive? Elle est tombée là-dedans, c'est n'importe quoi. » Peut-être qu'ils se disent que je suis dans une secte, je ne sais pas, c'est possible. Parce que quand on en discutait, ils disaient : « la Bible c'est n'importe quoi, c'est pour manipuler les gens ». Ils doivent se dire que c'est complètement n'importe quoi. (Judith, protestantisme évangélique)

Face à cette réaction négative, certains répondants ont l'impression que la manière dont ils vivent leur religion est mal comprise, ils se disent déçus ou sont insultés par ce qu'ils présentent comme des jugements négatifs formulés à leur endroit. Comme c'est le cas pour les parents, plusieurs répondants affirment que si leurs amis ont d'abord eu une réaction négative, leurs perceptions sur la religion et les croyants se sont modifiées avec le temps, du moins en partie.

Au début, je ne leur ai pas dit que j'étais devenu chrétien. La première personne à qui je l'ai mentionné c'est [un ami]. Au début, il capotait, il pensait que j'étais dans une secte. Il avait un peu peur pour moi. Il disait que c'était dur à accepter, mais il ne comprenait pas non plus. Maintenant, celui qui a réagi le plus négativement au début c'est celui qui est le plus réceptif. Il voit que ça me fait beaucoup de bien premièrement. Deuxièmement, il voit que ce n'est pas des méchants qui veulent tout mon argent ou quelque chose du genre. (Étienne, protestantisme évangélique)

Lorsque la discussion est possible, les répondants réussissent souvent à apaiser les inquiétudes initiales de leurs amis et à déconstruire certains de leurs préjugés. Ce changement de perception semble être attribuable, encore une fois, au constat que le répondant n'est pas « manipulé » ou « contraint » et qu'il ressent des bienfaits liés à son identification religieuse. Aussi, lorsque la discussion n'est pas possible, les répondants choisissent généralement d'éviter de parler de leurs croyances ou encore de prendre une distance avec leurs amis non réceptifs. Dans la plupart des cas, ils affirment

néanmoins que cela ne met pas fin à la relation d'amitié, le dialogue ou l'évitement permettant une négociation de la relation d'amitié.

4.4.2.3 Milieu académique

L'université, en tant que milieu d'étude, est présentée par certains répondants en lien avec l'affirmation de leur identification religieuse. Ils affirment qu'ils parlent ouvertement de leurs croyances sur leur lieu d'étude⁵⁶. Comme Alexandre (judaïsme) qui dit développer une amitié avec plusieurs de ces collègues : « On sort ensemble, on fait des travaux ensemble. Et pour l'instant ça marche très bien, je n'ai pas eu de problème. » Pour d'autres, la religion est perçue à l'université comme un objet censuré :

C'est assez tabou en fait, même les professeurs n'en parlent pas. [...] Mais, le prof, il nous fait lire des affaires [discours antireligieux] profondément intolérantes, puis même désagréables pour ceux qui ne croient pas, ça n'a juste pas de place dans les cours. (Jean-Philippe, catholicisme)

À l'université, moi je pense qu'il y a beaucoup de censure. Elle est subtile. On est dans le politiquement correct. Il y a des choses qui sont bien de penser et puis il y en a d'autres que non. Je me sens très limitée. (Judith, protestantisme évangélique)

En effet, certains répondants relèvent des discours antireligieux⁵⁷ formulés par de leurs professeurs ou de leurs collègues. Ils expliquent que des propos tenus par leurs

⁵⁶ Plusieurs répondants de l'échantillon fréquentent des groupes religieux qui prennent part au milieu associatif de leur université.

⁵⁷ Bien que l'échantillon de l'étude ne permette pas de valider cette hypothèse, il semble que les domaines d'étude investis par les répondants ont une influence sur les discours tenus à l'égard de la religion et de ceux qui adhèrent à des croyances religieuses. Cette hypothèse de travail est compatible avec l'affirmation que font certains répondants de leur préférence pour des domaines d'études qui ne sont pas, selon eux, incompatibles avec les croyances auxquelles ils adhèrent, et conséquemment leur choix d'écarter les disciplines académiques en lien avec les sciences humaines et sociales au profit des sciences naturelles et des disciplines davantage axées sur la technique.

professeurs ou leurs collègues les ont placés dans des situations inconfortables en tant que croyants.

Je pense que ça se pratique aussi d'afficher ses convictions. Je te donne un exemple, j'avais un prof, il disait : « il y a des gens qui croient que ce qu'il y a d'écrit dans la Bible c'est vrai, excusez-moi, mais on ne peut pas être plus con que ça ». Et là, à ce moment-là, j'étais déjà croyante et je n'ai rien dit, mais normalement j'aurais dû affirmer, afficher mes convictions. Je n'aurais pas dû me taire. Mais je n'ai rien dit parce que le prof, c'est mon autorité, je ne voulais pas qu'il me catalogue et après s'il ne m'aime pas, il va me mettre des mauvaises notes. (Judith, protestantisme évangélique)

Je n'étais pas tout à fait catholique, je croyais quand même en Dieu. J'en parlais ouvertement et puis il y avait deux garçons à qui j'en avais parlé : « Comment tu peux croire ça? Comment tu peux penser qu'il y a un Dieu? On étudie les sciences, ça prouve que Dieu n'existe pas. » [...] Et je n'ai jamais engagé une discussion avec ce jeune homme parce que j'ai senti que peu importe ce que je dirais, ça tomberait sur des oreilles sourdes. Il était très insultant quand il parlait. (Noémie, catholicisme)

Dans ces situations, ils disent choisir de taire leur identification religieuse et de ne pas engager davantage la discussion avec leurs interlocuteurs. Si dans la relation aux parents et aux amis il semble y avoir une tentative de la part des répondants de changer les perceptions négatives, pour le milieu d'étude, l'analyse des entretiens ne permet pas de dégager un tel investissement de la part des répondants. Dans ce contexte, les répondants pour qui l'affirmation de leur identification religieuse « pose problème » affirment simplement taire celle-ci.

4.4.3 Religiosité et normes dominantes : espace de négociation

Dans un contexte fortement sécularisé, l'adhésion à des croyances et la pratique d'une religion se négocient sous plusieurs aspects. En plus des difficultés que peut entraîner l'affirmation de l'identification religieuse, d'autres défis se présentent aux jeunes croyants. Comme montré précédemment, les croyances religieuses des répondants sont à lier aux valeurs et conceptions éthiques auxquelles ils adhèrent. Or, l'adhésion à ces

croyances correspond, dans certains cas, à l'adoption de positionnements éthiques et au respect de prescriptions religieuses qui ne s'inscrivent pas dans les normes dominantes⁵⁸. Cindy (protestantisme évangélique) affirme à cet égard : « Oui, il y a des *challenges*, avec le monde dans lequel on vit; on est bombardé de choses qui vont à l'encontre de ce que tu veux croire ». Il s'agit d'un point de vue que partage Judith (protestantisme évangélique) : « on vit dans une société qui n'est pas croyante. Il y a plein de choses qui se font dans le monde qui vont être interdites par tes croyances. Ça vient compliquer beaucoup plus les choses. Ça me limite dans les choix que je peux faire. » Dans la mesure où ils font des choix qui peuvent s'inscrire en écart avec les normes dominantes, ces jeunes disent parfois expérimenter des formes de marginalisation.

4.4.3.1 Relations amoureuses et sexualité

Les relations amoureuses et la sexualité sont un thème à partir duquel se manifeste l'écart entre certains choix des répondants et les normes dominantes. La majorité des répondants rencontrés disent attendre de trouver un partenaire avec qui ils pourront se projeter dans l'avenir plutôt que d'entreprendre des relations de couple qui seraient épisodiques.

Oui, j'en connais une panoplie de personnes que j'ai rencontrées et que j'étais intéressé, mais je me dis : « non je ne peux pas y aller tout de suite, je ne veux pas briser le cœur de personne ou le mien ». [...] Il y en a qui ne comprennent pas ça. J'ai des amis qui me

⁵⁸ Selon un rapport intitulé « Regard statistique sur la jeunesse État et évolution de la situation des Québécois âgés de 15 à 29 ans 1996 à 2012 » produit par l'Institut de la statistique du Québec (2014), parmi les 15 – 29 ans, pour les années 2008, 2010 et 2011, 75% déclarent avoir eu des relations sexuelles au cours des 12 derniers mois (proportion qui s'élève à 92% pour les 25-29 ans), 74% déclarent avoir consommé de l'alcool sur une base régulière (la consommation d'alcool est considérée excessive chez 33% d'entre eux), 18% déclarent être des fumeurs réguliers de cigarette, 38% déclarent n'avoir jamais consommé de drogue, comparativement à 30% qui déclarent être d'anciens consommateurs et 33% qui déclarent être des consommateurs actuels (dans 67% des cas, il s'agit de cannabis et dans 33% des cas, il s'agit d'autres drogues avec ou sans consommation de cannabis).

jugent pour ça. Je me dis : « - toi te sentiras-tu bien d'avoir brisé un cœur? - après... si ça arrive, ça arrive... » [Rires], mais bon chacun sa conception de ce qui arrive. Quand tu as du contrôle dessus, essaie d'éviter le plus de souffrance possible. (Jean-Philippe, catholicisme)

Pour la plupart d'entre eux, le couple est un engagement sérieux et basé sur la pérennité. Plusieurs répondants affirment croire en l'institution du mariage et certains disent valoriser la période de fiançailles.

Je crois qu'il faut commencer par... la période des fiançailles... apprendre à connaître l'autre. Est-ce que je m'engage avec cette personne-là? [...] Éventuellement, s'il y a une femme dans ma vie, je vais prendre le temps avec elle. (Éric, catholicisme)

Pour ce qui est de la sexualité avant le mariage, certains répondants, quoique peu nombreux, choisissent d'avoir des relations sexuelles avec un partenaire amoureux. D'autres affirment, plus ou moins implicitement, avoir eu par le passé des relations sexuelles, mais choisir désormais l'abstinence. Finalement, d'autres disent simplement choisir l'abstinence et l'absence de sexualité avant le mariage.

J'arrête de vouloir chez la femme une satisfaction sexuelle. J'essaie de me détacher de ça, de devenir plus amical. Je ne croyais pas au mariage avant, ça fait en sorte que maintenant jusqu'à tant que je me sente prêt, je n'aurai pas de relation avec une femme et pas sexuelle non plus. Je crois qu'il ne faut pas y avoir de sexualité avant le mariage parce que ça vient tromper les idées que tu te fais de l'autre. Ça vient mettre une illusion que tu aimes l'autre, ça crée une folie, un bel enthousiaste, mais ça permet pas de... ce n'est pas un bon fondement de relation. (Éric, catholicisme)

Le sexe avant le mariage. Il y en a qui vont dire que c'est bien correct, mais moi j'ai la croyance qu'il y a un aspect spirituel derrière ça. [...] J'ai eu mes défis. À certains points, j'ai failli, j'étais tenté par les femmes... Quand j'avais pris la décision de devenir chrétien, j'avais fait cette promesse-là envers moi-même que je ne rentrerais pas dans des relations sexuelles avec des femmes avant le mariage. (Kevin, protestantisme évangélique)

En plus du thème de la sexualité avant le mariage, certains répondants dénoncent la consommation de pornographie et affirment ressentir une culpabilité en lien avec la pratique de la masturbation. La perception qu'ont les répondants à l'égard des relations amoureuses et leurs choix en ce qui a trait à la sexualité est parfois mal comprise par

leur entourage, qui leur adresse des demandes de justification. Cindy (protestantisme évangélique) donne un exemple de propos qu'elle a entendu : « Juste, par exemple, de rester pur. Par exemple [une personne] s'est gardée jusqu'à son mariage. Souvent, les gens étaient comme : "Non soit tu es gai, ou tu es gai." C'est quoi ces commentaires-là? » À cet égard, certains répondants disent parfois se sentir jugés par leur entourage. Au sujet de l'abstinence, ils évoquent des situations où ils ont été témoins ou objets de moqueries. La question des relations amoureuses et de la sexualité est abordée avec pudeur par les répondants qui l'évoque, pour la plupart, de manière distante. Ils ne parlent pas ou ils parlent peu de leur propre sexualité, mais abordent le thème de la sexualité en général ou de ce qu'ils leur semblent préférable en matière de morale sexuelle. Souvent, ils mentionnent la morale sexuelle pour parler des bienfaits que leur procure le partage de leurs difficultés avec d'autres croyants. Ce partage, en ce qui a trait à la sexualité et à l'abstinence notamment, est présenté comme une source de soutien importante. Certains disent que ce soutien les aide à respecter l'engagement qu'ils ont avec eux-mêmes ou encore à réduire les exigences qu'ils s'imposent. Aussi, si plusieurs répondants affirment croire au mariage et suggèrent que l'abstinence avant ce dernier est préférable, il semble tout de même y avoir un écart important dans l'interprétation des prescriptions religieuses liées aux pratiques sexuelles. Même si le positionnement des répondants vis-vis des relations amoureuses et de la sexualité varie selon les répondants, ils démontrent un choix en matière de morale sexuelle qui contraste avec les normes dominantes.

4.4.3.2 Habitudes de vie liées à la consommation et amitiés

Pour la consommation de substances telles que l'alcool, les drogues et le tabac, plusieurs répondants évoquent les termes relatifs à l'excès, ils parlent d'un « abus », ou d'« abrutissement » qu'ils opposent à une consommation modérée ou encore à l'absence de consommation. Aucun répondant ne mentionne consommer des drogues

ou des cigarettes. En ce qui a trait à l'alcool, plusieurs disent ne pas en consommer, alors que certains affirment consommer de l'alcool, mais socialement et avec modération. Certains expliquent l'absence de consommation par leurs croyances religieuses et d'autres par une absence d'intérêt. Un défi évoqué à l'égard de la consommation d'alcool est celui de la demande de justification de la part de l'entourage et de l'impact potentiellement marginalisant du choix de ne pas consommer d'alcool.

Je trouve dommage que la vie sociale tourne autour de l'alcool, au point que ça en devienne discriminant. [...] Ça limitait vraiment mon cercle d'ami, ça limitait mes relations, mes activités sociales. [...] Il y a aussi le côté que tu as peur d'être jugée : « Pourquoi tu ne bois pas? » Il faut aussi que tu te justifies : « Ah! C'est parce que tu es une musulmane? – C'est juste parce que je n'en ai pas envie... » (Sarah, islam)

Les défis qui accompagnent les thèmes de l'excès et de la consommation de substances posent la question du rapport aux pairs et aux groupes d'amis. Certains répondants se questionnent sur la perception de leurs amis vis-à-vis leur choix en matière de consommation d'alcool. C'est le cas de Cindy qui se demande si sa présence limite ses amis non-croyants :

Mes amis non croyants me voient comme celle devant qui ils ne peuvent pas parler mal. Ou sinon, quand on va prendre un verre, ils savent qu'avec moi c'est : « soyez modérés » [...]. C'est des gens avec qui je peux avoir autant de plaisir, mais je me demande si eux ils ont autant de fun, parce que je sais qu'ils contrôlent plus leurs gestes en étant avec moi et je me demande si ça les met dans une prison. Mais en même temps, je vois que ça leur fait du bien et ils me disent aussi qu'ils ont eu du fun. (Cindy, protestantisme évangélique)

L'amitié entre croyants et non-croyants peut être complexifiée, entre autres, par cette question de la consommation de substances et de manière plus générale par le respect de prescriptions qui ne s'inscrivent pas dans les normes dominantes. Certains répondants disent ne pas fréquenter des lieux de socialité comme les bars et privilégier davantage les cafés ou d'autres lieux, éviter d'être présents lorsque leurs amis ont des pratiques de consommation jugées excessives, sortir avec leurs amis en ne consommant pas d'alcool eux-mêmes ou en modérant leur consommation. Si, les amitiés avec de

non-croyants sont parfois complexifiées par la présence d'alcool dans les lieux de socialité, elles sont aussi compliquées par la désapprobation que plusieurs répondants formulent en lien avec les comportements adoptés par leurs amis. Les comportements que les répondants condamnent chez leurs amis sont ceux relatifs à l'excès, la consommation d'alcool, de drogues, de cigarettes et de matériels pornographiques et l'instrumentalisation d'une personne à des fins affectives ou sexuelles.

Il y a des choses qu'ils [Amis non croyants] font que je ne suis pas d'accord avec ça. Ils vont aller au club. Ils vont parler des femmes de manière dégradante. Ils vont sacrer. Ils vont consommer de la pornographie, de la drogue, de la cigarette... Avec lesquelles je ne suis pas d'accord et je ne veux pas me faire influencer. (Kevin, protestantisme évangélique)

Mes amis avant ... je ne peux plus faire les mêmes choses qu'on faisait avant. Ils vont faire le *party* et ils vont boire. Moi, je ne peux plus faire ça parce que j'ai décidé de changer de vie. Je ne peux plus avoir le même comportement qu'avant et je ne peux même plus avoir les mêmes discussions qu'avant. (Judith, protestantisme évangélique)

Par ailleurs, pour les répondants dont l'adhésion à des croyances religieuses correspond à une modification de leur manière de vivre, il peut être difficile de conserver un contact avec leurs « anciens » amis. Dans certains cas, soulevés principalement par des répondants se référant au protestantisme évangélique, c'est la crainte d'être influencé négativement par ces amis non-croyants qui est émise, ou encore l'impossibilité de parler librement de ses croyances ou de ce qu'ils estiment être des comportements adéquats. Pour Étienne (protestantisme évangélique) conserver son amitié avec ses amis non-croyants implique une certaine retenue, même s'il pense devoir les confronter sur leurs comportements, il évite de les critiquer : « si je critiquais tout ce qu'ils faisaient comme je crois que je devrais le faire, ça ne marcherait pas ». À cet égard, certains répondants essaient d'intervenir auprès de leurs amis et cherchent à modifier ces comportements qu'ils considèrent problématiques.

Ils [amis non-croyants] viennent me raconter : « hier soir j'étais saoul ». Ce n'est pas que je n'en ai rien à faire, c'est que tu m'inquiètes quand tu me dis que tu étais saoul. Ce n'est pas que je ne veux pas le savoir parce que je m'en fou, c'est juste que je ne veux

pas le savoir parce que je ne veux pas m'inquiéter parce que tu ne vas pas m'avoir écouté après que je t'ai dit plusieurs fois de ralentir. (Cindy, protestantisme évangélique)

Au début, je les voyais fumer [du cannabis] et je riais. Je ne vais pas consommer avec toi, c'est difficile de m'influencer, sur ces trucs-là. Même quand je ne comprenais pas ma religion si tu me disais on va fumer : « je disais, non ça ne m'intéresse pas, je ne veux pas. » Je les voyais, puis je riais avec eux et je trouvais ça drôle. Mais, maintenant, quand je vois des personnes qui font ça, ça me fait de la peine. [...] Je ne leur disais pas : « ne fait pas ça, je faisais juste rire ». Maintenant, ça me fait de la peine, des fois j'essaie de glisser des mots. (Myriam, islam)

À partir de cette question de la consommation de substances et de l'adoption de comportements jugés inadéquats, plusieurs répondants établissent une distinction entre leurs amis croyants et leurs amis non-croyants. L'amitié avec des amis croyants est présentée, par certains, comme plus facile. Le partage de valeurs, de buts et d'aspirations communes facilite le dialogue et réduit les risques de conflits.

Avec mes amis croyants, on a les mêmes buts, on aspire à la même chose. Je ne pense pas que le fun diffère, c'est plutôt l'excès. Il n'y a pas d'excès quand je suis avec mes amis croyants. Je pense que c'est vraiment modéré, tempéré, tandis qu'avec mes amis non-croyants, je ne sais pas quand ça va dégénérer. (Cindy, protestantisme évangélique)

Si je suis avec mes amis d'avant, c'est plus difficile d'être ce que je suis maintenant parce que je sais que si je me limite pas dans comment je parle de Dieu et ce que je crois maintenant, ça va affecter peut-être fortement l'amitié. [...] C'est tous ces problèmes-là. Dieu prend tellement une place importante dans ma vie que quand je suis avec mes amis d'avant maintenant je trouve ça très frustrant de ne pas pouvoir être moi-même, il faut que je cache cette partie-là de moi. (Étienne, protestantisme évangélique)

C'est plus facile quand tu es avec des gens qui ont les mêmes croyances que toi forcément. C'est beaucoup plus facile. [...] Et c'est ça que je trouve qui est bien dans une communauté religieuse, tu es avec des gens avec qui... on pense tous plus ou moins pareil, donc ça va on n'a pas trop de conflits. (Judith, protestantisme évangélique)

Ça fortifie ma foi... d'être avec eux [amis croyants], de parler des mêmes choses, d'avoir le même regard sur la vie. Si j'étais avec des athées ou des agnostiques, je n'aurais pas la même foi c'est clair. Ils m'attaqueraient ma foi et puis ils feraient des choses avec lesquels je ne serais pas d'accord. [...] Je trouve ça moins évident avec d'autres gens parce qu'ils n'ont pas les mêmes croyances que moi... on apprend à être plus humble l'un devant l'autre, à se respecter, à se voir comme égal et à voir surtout l'intérêt de l'autre avant le tien. Dans ce sens-là ça facilite tellement les choses. (Kevin, protestantisme évangélique)

Pour certains répondants, pour la plupart se référant au protestantisme évangélique, si les amis non-croyants sont susceptibles de confronter leurs croyances, les amis croyants confirment et renforcent ces dernières. Si des répondants peuvent se sentir marginalisés en raison de l'adoption de choix différenciés en matière d'habitudes de consommation et de morale sexuelle, dans certains cas, la perception, d'avoir une meilleure attitude morale et de faire de meilleurs choix que leurs amis non-croyants peut également être instigatrice de distance.

4.4.4 Interprétation : identité relationnelle, rapport à autrui et identité religieuse

A) L'identité relationnelle

L'adhésion religieuse et la pratique d'une religion en contexte fortement sécularisé soulèvent, à travers différents contextes nationaux, la thématique du rapport minorité / majorité. Le constat que les jeunes qui investissent une démarche religieuse de manière significative sont effectivement minoritaires, voire marginaux, vis-à-vis une majorité de jeunes indifférents à l'égard de la religion, adresse de nombreuses questions, dont celle de la marginalisation, voire dans certains cas, de la discrimination sur la base de motifs religieux et celle de la pratique d'une religion dans un environnement sécularisé.

Comme mentionné en ouverture (section 1.1), les jeunes qui s'identifient à une tradition religieuse sont réactifs vis-à-vis les représentations sociales et médiatiques de la religion, représentations qui sont d'ailleurs susceptibles d'avoir une incidence sur leur processus de construction identitaire. L'analyse révèle que le contexte sécularisé dans lequel les jeunes de l'étude évoluent marque fortement leurs discours, l'identité religieuse ne se constituant pas en vase clos, mais étant à situer dans un contexte social d'émergence (Hemming et Madge, 2012). En lien avec les débats sur la place de la religion dans l'espace public, les représentations sociales de la religion sont estimées

pour la plupart négatives. La religion est associée, telle que perçue et représentée dans les discours populaires, à la manipulation, à la naïveté, au radicalisme et au terrorisme. Cette perception d'une religion connotée négativement donne lieu à l'identification d'une figure d'altérité, plus ou moins abstraite, qui marque l'édification d'une frontière « Eux / Nous », telle que relevée par Amina Triki-Yamani et Marie Mc-Andrew (2009) dans une étude réalisée auprès de jeunes musulmans en contexte québécois. Le « Nous » désigne les croyants ou les minorités religieuses et est généralement à lier avec un groupe d'appartenance spécifique comme l'ensemble des individus adhérant à une même tradition religieuse ou à une communauté particulière de croyants. Le « Eux » renvoie généralement à la « majorité des Québécois », ou encore à ceux qui ont des perceptions négatives de la religion. Bien que les frontières du « Eux » et du « Nous » varient, étant plus ou moins circonscrites, elles rendent compte d'un sentiment d'être perçu soi-même, ou que les croyants sont perçus, d'une manière négative en raison de leur identification religieuse.

En lien avec l'édification de ces frontières, l'analyse montre que l'affirmation d'une identité religieuse peut s'accompagner du sentiment d'expérimenter des formes de marginalisation pouvant mener au développement d'identités réactives. En effet, il s'agit d'un contexte où les jeunes ont conscience de leur statut minoritaire (Warren, 2006; Vertovec et Rogers, 1998) et ont souvent le sentiment de ne pas être complètement acceptés en tant que citoyens (Hamid, 2011). Ils sont susceptibles de développer une identité « défensive » ou « réactive » à partir de leur identification religieuse, telle que développée au sujet de l'ethnicité par Kelly. H. Chong (1998) (Baril et Remiggi, 2006 : 71 et 238). Plusieurs études menées principalement auprès de jeunes musulmans attestent que la religion incarne chez certains jeunes une voie de résistance vis-à-vis l'expérimentation de formes de discrimination (Woodhead, 2010; Vertovec et Rogers, 1998; Vertovec, 1998; Cesari, 1998). Pour les jeunes de l'étude, les manifestations du développement de ces identités réactives et les stratégies de

résistance déployées sont diverses. Dans plusieurs cas, il y a expression d'un sentiment d'être « incompris » ou « mis à l'écart » ou encore que la « réalité représentée » n'est pas compatible avec une « réalité vécue ». Dans certains cas, cela s'accompagne d'une motivation à affirmer son identification religieuse « en réaction à »⁵⁹, soit une motivation qui peut être analysée comme une réinterprétation de la religion, en tant que manière de rejeter certains aspects négatifs de la culture occidentale (par exemple l'intolérance religieuse qui s'exprime de diverses manières) (Woodhead, 2010; Vertovec et Rogers, 1998). Dans d'autres cas, plus nombreux, cela se traduit par une motivation à contribuer à changer les perceptions de la religion, c'est-à-dire à revendiquer une plus grande ouverture envers la religion et son expression. Une motivation qui apparaît également comme une stratégie de résistance, qu'éclairent les travaux de Jocelyne Cesari (2004; 1998; 1994) qui lie l'expérience de discrimination à la mobilisation et à l'action sociale et ceux de Sadek Hamid (2011) qui affirme que la manifestation d'une hostilité à l'égard des musulmans motive plusieurs jeunes à rejoindre des organisations militantes et religieuses (Hamid, 2011 : 250). Comme l'observe Sunaina Maira (2010), ces jeunes s'investissent à différents niveaux dans leur communauté pour défendre les droits et libertés niés par les discours antireligieux.

B) Le rapport à autrui

Si les représentations sociales de la religion, estimées négatives, sont évoquées d'abord par l'entremise d'une altérité plus ou moins abstraite, elles sont également relayées dans des interactions concrètes que les jeunes de l'étude estiment entretenir avec leur entourage immédiat. L'étude des perceptions des jeunes interviewés à l'égard de ce qu'ils estiment être la réaction de leurs proches vis-à-vis leur identification religieuse

⁵⁹Alex Baril et Frank Remiggi (2006 : 93) ajoutent une nuance qui a ici une grande importance, si les expériences de discrimination modèlent la construction identitaire des jeunes, l'identité religieuse de ces derniers ne doit toujours pas être réduite à une identité « en réaction », l'identité défensive devant plutôt être comprise comme une stratégie de résistance à « l'imposition d'une image négative faussée. »

révèle que, dans certains cas, ces proches les mettent en contact avec des préjugés et des stéréotypes négatifs orientés autour de la « manipulation », de la « naïveté » et du « radicalisme ». Or, sur le plan de la construction identitaire, ces interactions où sont formulés des préjugés et des stéréotypes négatifs donnent lieu à des processus d'assignations identitaires (sous-section 2.2.2) où l'affirmation d'une identification religieuse a pour répercussion l'assignation de caractéristiques négatives. Selon cette logique, pour reprendre les termes dégagés précédemment, être croyant équivaut à être « endoctriné », « naïf », « rétrograde », « contraint », c'est-à-dire à se voir assigner des caractéristiques négatives associées à une entrave de la réflexivité, de l'autonomie et de la capacité du choix.

En réaction à ces assignations identitaires, l'analyse montre que les jeunes concernés déploient différentes stratégies, éclairées par le concept de stratégies identitaires (sous-section 2.2.2). Elle révèle qu'il y a mise en saillie ou retrait des croyances et de l'identification religieuse selon les contextes et selon le degré d'ouverture des interlocuteurs (Gallant, 2013). Lorsque le dialogue est possible, la plupart des répondants choisissent de parler de leurs croyances et de leur identité religieuse. Nombreux cherchent à changer les perceptions négatives de leurs proches à l'égard de la religion et à apaiser les inquiétudes de ces derniers, et ce, souvent avec succès. Lorsque le dialogue est entravé, nombreux choisissent d'éviter de parler de leurs croyances et de leur identité religieuse. Dans ces circonstances, les stratégies mises en place vont du choix de reléguer les croyances et l'identité religieuse à une affaire privée (qui n'est pas discutée), au choix de ne pas affirmer l'identité religieuse dans certains lieux (par exemple l'école) et dans certaines circonstances (auprès d'interlocuteurs non-réceptifs, certains amis athées, etc.) ou encore à l'inhibition de l'identité religieuse le temps de sa consolidation. Les stratégies peuvent aussi être prosélytes et se traduire par une tentative de convaincre afin de susciter une ouverture de la part des autres accompagnées ou non de confrontation de la part du jeune.

Ces stratégies traduisent des réactions défensives précédemment abordées (sous-section 2.2.2), où tel que l'entend Alex Mucchielli, il y a mise en distance (fuite ou confrontation), immobilisation (inhibition et dissimulation) et rapprochement (justification et recherche de conformité) (2011 : 117). À travers ces stratégies se déploient des tentatives de réduire l'écart (sous-section 2.2.2), par des transactions internes et externes, entre l'identité revendiquée pour soi et l'identité attribuée par autrui (Dubar, 2010 : 107). La stratégie peut se jouer entre la manière dont ces jeunes se perçoivent et se définissent eux-mêmes et, dans le cas d'assignations identitaires négatives, les caractéristiques négatives qu'ils se voient attribuer par autrui ou présument se faire attribuer par autrui. En cherchant à modifier la perception d'autrui et les catégories employées par ce dernier, ces jeunes tentent de réduire l'écart entre l'identité qui leur est attribuée et l'identité qu'ils revendiquent pour eux-mêmes. Inversement, en cherchant à taire leur identification religieuse et leurs croyances, ils tentent de rendre conforme leur identité personnelle à l'identité pour autrui, évitant par le fait même d'être stigmatisés en lien avec leur identification religieuse.

C) Une identité religieuse négociée

À travers ces différentes stratégies identitaires, il a négociation, dans l'interaction, des catégories d'identification. Les catégories socialement disponibles, véhiculées dans le discours social sur la religion, sont ce à partir de quoi ces jeunes revendiquent une identité pour soi et ce à partir de quoi ils se voient assigner une identité par autrui. Que ces jeunes s'approprient, transforment ou rejettent ces catégories d'identification, ils se sentent tenus de se positionner vis-à-vis ces dernières. En effet, qu'il y ait appropriation ou prise de distance et contestation, elles constituent la référence à partir de laquelle il y a identification. Ainsi, l'insistance à affirmer que la démarche religieuse investie est personnelle, réflexive, critique, en plus de participer aux processus d'individualisation

du religieux, réitère que cette démarche n'est pas contrainte, aveugle ou naïve et montre que même si les identifications attribuées peuvent faire l'objet de rejet, ces jeunes n'y sont pas indifférents. La réappropriation ou la prise de distance vis-à-vis ces catégories en provenance d'autrui participent au processus de construction identitaire, puisqu'en choisissant de retenir ces catégories comme point de départ à partir duquel se positionner (comme référence à partir de laquelle revendiquer une identité autre), soit en choisissant de dire ce qu'ils ne sont pas, ces jeunes disent ce qu'ils sont, ce qu'ils estiment être.

La question de l'attribution identitaire éclaire le défi que soulèvent les relations avec des amis ou des pairs non-croyants. Dans un contexte fortement sécularisé, ces relations peuvent être complexifiées par l'adoption de positionnements éthiques et par le respect de prescriptions religieuses qui s'inscrivent en écart avec les normes dominantes, voire par le sentiment d'être soi-même en écart avec les normes dominantes (Guest, 2010; Shepherd, 2010). Ce défi s'éclaire à l'aune de celui, identifié notamment par Josiane Le Gall (2013)⁶⁰, qui consiste à concilier la pratique religieuse avec un mode de vie inhérent au contexte sécularisé, soit de « négocier » ou d'« ajuster » sa pratique religieuse (Le Gall et Cadotte-Dionne, 2011 : 57). Pour les jeunes de l'étude, l'adhésion à des croyances implique la plupart du temps des choix différenciés de ceux de leurs amis non-croyants en matière de sexualité et d'habitudes de consommation. Ces choix coïncident avec la littérature produite sur les jeunes croyants qui montre que l'adhésion à des croyances religieuses est liée à l'adoption de choix plus conservateurs en matière

⁶⁰ À partir de ces travaux auprès de jeunes musulmans au Québec, Le Gall (2013) identifie des « ajustements », notamment relativement à la pratique de la prière. Par exemple, pour la prière quotidienne pouvant être difficile à maintenir dans un environnement où pour la majorité des gens il ne s'agit pas d'une pratique qui structure le quotidien, ces jeunes peuvent choisir de reprendre les prières qu'ils n'ont pu faire aux heures prévues, de prier sur une base discontinue ou encore de prier à leur manière. Par ailleurs, Josiane Le Gall et Marie Cadotte-Dionne (2011) et Géraldine Mossière et Josiane Le Gall (2012) notent que le contexte sécularisé dans lequel ces jeunes évoluent les met en contact avec des situations non codifiées par la tradition religieuse, devant ces interrogations nouvelles, généralement au sujet de la frontière du licite et de l'illicite, ces jeunes sont amenés à se tourner vers diverses « sources de connaissances » précédemment évoquées.

de morale sexuelle et d'habitudes de consommation. Selon cette littérature, cette adhésion est effectivement associée à une diminution importante des pratiques dites « à risque » comme l'abus d'alcool et de drogues et à un report des activités sexuelles (Burdette et Hill, 2009; Regnerus, 2003). Or, cet écart avec les normes dominantes s'avère propice à l'expérimentation de formes de marginalisation, la non-conformité aux normes dominantes pouvant donner lieu à des phénomènes d'auto-exclusion liés à la peur du jugement, à des demandes répétées de justification, à des jugements de valeur ou à des moqueries. La présence d'alcool dans les lieux de socialité, dans le cas de non-consommation, peut constituer un rappel concret et constant de faire partie d'une minorité religieuse et ainsi contribuer à un sentiment d'isolement (Jacobson, 1997 : 252).

Cet écart avec les normes dominantes, surtout en ce qui a trait aux habitudes de consommation liées à l'alcool, mène au développement de stratégies d'adaptation permettant une négociation des relations d'amitié et des choix en matière de prescriptions religieuses et morales. Comme mentionné précédemment, ces stratégies sont multiples, elles peuvent être d'éviter les lieux propices à la consommation d'alcool, de fréquenter ces lieux sans consommer ou encore en consommant de manière modérée. Lorsqu'il y a désapprobation vis-à-vis les habitudes de consommation des amis non-croyants, les stratégies d'adaptation adoptées peuvent être de se distancier par crainte d'être influencé ou encore de modifier sa manière d'être et de modérer ses propos afin de ne pas entraver ces relations d'amitié. Ainsi, en contexte sécularisé, si les relations d'amitié avec des non-croyants peuvent être complexifiées en raison de cet écart avec les normes dominantes, les jugements de valeur peuvent venir à la fois de non-croyants qui peinent à comprendre les choix différenciés de leurs amis croyants et de croyants qui estiment que leur choix correspondent à une meilleure attitude morale et qui sont critiques des attitudes et comportements de leurs amis non-croyants. La distinction amis (croyants / non-croyants) et le groupe de croyants apparaît comme

un soutien qui permet de renforcer ou d'atténuer les attentes formulées en matière de prescriptions religieuses, liées aux habitudes de consommation et à la morale sexuelle. Même si les relations d'amitiés croyants / non-croyants peuvent être complexifiées, ces choix différenciés ne semblent pas être à l'origine d'une rupture des relations d'amitié. Avec l'entourage immédiat comme la famille et les amis, il semble toujours y avoir « négociation » de la relation : autant en ce qui a trait aux réactions liées à l'affirmation de soi en tant que croyant, qu'aux négociations liées au respect de prescriptions religieuses s'inscrivant en marge des normes dominantes séculières.

CONCLUSION

Ce mémoire s'est orienté autour de la compréhension des significations et de l'importance conférée par de jeunes croyants à leurs croyances religieuses. Je propose de montrer les grandes tendances qui ressortent des résultats dégagés, en précisant la manière par laquelle ces résultats répondent aux objectifs de la recherche. Pour ce faire, je procède à un résumé des principaux éléments pour chacune des quatre sections de l'analyse et à une discussion de certains d'entre eux.

Les principaux résultats de la recherche mettent en relief l'inscription de l'adhésion religieuse et de l'adhésion aux croyances religieuses au sein d'une démarche personnelle axée sur l'importance du choix. L'identification de soi en tant que croyant, bien qu'elle s'ancre la plupart du temps dans la revendication d'un héritage transmis lors de la socialisation familiale, se fait au terme d'un processus volontaire et réflexif. Ainsi, l'adhésion religieuse se veut significative moins à l'aune d'une transmission par héritage que d'un choix individuel s'inscrivant au sein d'une trajectoire biographique singulière. Cette identification choisie et revendiquée est à comprendre en regard de l'impératif de construire son identité personnelle et de l'importance de l'affirmation d'un rapport autonome, critique et singulier à la démarche religieuse.

Par ailleurs, l'affirmation d'un rapport individualisé qui se veut réflexif et critique vis-à-vis l'institution religieuse révèle cette tendance à la distanciation d'une institution perçue comme normative et dogmatique, au profit d'un rapport au religieux davantage axé sur l'individu et son expérience personnelle. L'entretien d'un rapport critique à l'institution religieuse n'est toutefois pas incompatible avec le choix de se référer à des traditions religieuses instituées pour puiser et s'appropriier des contenus de croyances. À différents degrés, les croyances sont envisagées comme des systèmes autonomes de signification produits par l'acteur lui-même et dont l'attestation se fait à partir de

l'expérimentation personnelle, c'est-à-dire par une autorité intériorisée qui se veut singulière.

Aussi, les croyances religieuses ont un effet structurant sur la vie de ces jeunes. Ils y puisent une orientation normative, un éthos, qui influe sur leurs manières de penser, d'agir et d'être. Les croyances ont une forte portée mobilisatrice, elles fournissent une « ligne de conduite » qui prend la forme d'un idéal de progression morale à partir duquel ces jeunes se projettent dans l'avenir et orientent leurs choix de vie. En impulsant une motivation à atteindre cet idéal de progression morale, elles ont un impact sur la manière dont ces jeunes croyants se perçoivent et se représentent ce qu'ils sont et ce qu'ils deviennent. L'adhésion à des croyances religieuses est à envisager comme vecteur d'épanouissement personnel et de réalisation du soi. Il y a présence d'une propension à performer sa religiosité. Le rapport au religieux ne doit pas être statique ou passif, mais doit répondre aux injonctions de performance et de mobilité. Les croyances, pour être significatives, doivent être traduites en actions, actions qui rendent compte de la profondeur et de la sincérité de l'engagement, soit de son authenticité. L'adhésion à des croyances est à mettre en relation avec l'injonction à la responsabilité de sa démarche religieuse, mais aussi à la responsabilité relative à l'adoption, dans des conduites concrètes, de comportements liés à une bonne attitude morale. Aussi, les croyances se voient attribuer un impact sur le bien-être (confiance en soi, meilleure perception de soi, réduction du stress, etc.). Il s'agit d'un bien-être qui, pour la plupart, n'est pas extra-mondain, mais se situe ici-bas. Les croyances sont associées à une perception plus positive de soi et à une attitude confiante vis-à-vis l'avenir. En dernier lieu, elles se voient octroyer un impact sur la construction identitaire, dans la mesure où elles sont perçues comme une « part de soi » contribuant au sentiment de consolider son identité et qu'elles constituent, en lien avec l'identification religieuse, un registre identitaire significatif dans la définition de soi.

Finally, l'affirmation de soi en tant que croyant et l'identification religieuse s'inscrivent dans des dynamiques relationnelles. À travers leurs interactions avec leur entourage immédiat, ces jeunes sont susceptibles d'être exposés à des préjugés et des stéréotypes sur la religion et sur les croyants. Ils sont susceptibles de se voir assigner des caractéristiques négatives en lien avec leur identification religieuse. Se voyant parfois attribuer par autrui des caractéristiques négatives telles que l'entrave à la réflexivité, à l'autonomie et à la capacité de choix, ils sont susceptibles de développer des identités réactives. En réponse aux assignations identitaires, ces jeunes développent des stratégies identitaires qui les mènent à affirmer ou à taire leur identification religieuse selon les contextes et selon le degré d'ouverture de leurs interlocuteurs, ils tentent de réduire l'écart entre l'identité attribuée par autrui et l'identité revendiquée par soi. L'insistance sur le choix et la démarche réflexive montre comment, dans l'interaction avec un non-croyant, la primauté du choix peut être employée pour discréditer la démarche religieuse, lorsqu'elle est présumée absente, ou encore pour légitimer cette dernière.

L'étude de l'individualisation du religieux est ici articulée autour des impératifs, des injonctions normatives contemporaines⁶¹, que sont la primauté du choix, de l'autonomie, de la responsabilité, de la réalisation et de l'épanouissement de soi, du bien-être, de l'authenticité, de la singularité, de la performance et de la mobilité. Telles que présentées, ces injonctions ont déjà été mises en relation avec l'expérience religieuse des jeunes. Ces impératifs révèlent que loin d'être dérégulé, le rapport au religieux est simplement articulé autour d'une régulation autre que celle traditionnelle⁶². À cet égard, les lectures qui voient en la jeunesse contemporaine une

⁶¹ Le choix des injonctions normatives retenues repose sur les travaux de Charles Taylor (2011), d'Alain Ehrenberg (2010) et de Danilo Martuccelli (2010, 2009, 2005, 2004).

⁶² Cette réflexion fait écho à l'affirmation d'une transformation des dispositifs de régulation du religieux, où il y a affaiblissement de la capacité normative des institutions religieuses traditionnelles au profit de régulations « autres », parfois lues par l'entremise d'une homogénéisation du croire. (Gauthier et Perreault, 2013; Perreault, 2011; Gauthier et Perreault, 2008b; Hervieu-Léger, 2001).

période d'indétermination d'autant plus dramatique en raison de l'affaiblissement normatif des traditions religieuses instituées appréhendent peut-être cette jeunesse à partir de repères qui appartiennent au passé (Hamel, 1999). Contrairement à ce qui est avancé dans la littérature sur les jeunes et la religion par de nombreuses lectures « inquiètes » et « nostalgiques » (sous-section 2.1.3), si la capacité normative des institutions religieuses est en déclin, les jeunes qui choisissent d'adhérer à des croyances religieuses peuvent exercer un rapport individualisé à la religion de manière tout à fait assurée et ce, en se référant ou non à l'institution religieuse. La présente étude montre bien que cette démarche d'individualisation est compatible avec une démarche menée au sein des traditions religieuses instituées et avec la fréquentation de formes d'encadrement communautaires, dans la mesure où ces jeunes :

- 1) s'appuient sur un bagage de ressources héritées pour revendiquer le choix d'une identification religieuse;
- 2) sélectionnent des référents en puisant librement dans les bassins de ressources symboliques associés aux traditions instituées et s'approprient de manière personnelle ces énoncés de croyances « traditionnels »;
- 3) retiennent les prescriptions normatives des traditions instituées lorsqu'elles s'arriment à leurs aspirations individuelles et choisissent s'ils désirent ou non adhérer à un groupe ou une communauté;
- 4) affirment leur identification religieuse et leur adhésion à une tradition instituée tout en insistant sur l'aspect personnel et réflexif de leur démarche.

L'individualisation du religieux véhicule une régulation qui, bien que différente des modes de régulation traditionnelle, n'est pas moins structurante de l'expérience religieuse. Cette régulation n'est pas incompatible avec des phénomènes de communalisation, la diminution de la capacité normative des institutions religieuses traditionnelles ne signifient pas la fin de la croyance partagée.

Pour conclure sur une note plus personnelle, j'aimerais évoquer une motivation m'ayant animée lors de la réaction du mémoire, qui est celle de porter la parole des répondants de l'étude, et ce, plus spécifiquement sur les questions de la reconnaissance

et du respect de la diversité religieuse. Si certains répondants m'ont confié que l'entretien les avait aidés à « faire le point sur leur cheminement », à « mettre des mots » sur ce qu'ils vivent ou à avoir une « occasion de parler de leur religion » sans se sentir jugés, plusieurs ont affirmé que leur motivation principale à participer à l'étude était celle de changer les perceptions sur la religion. Cette motivation, parfois présentée comme une réaction au projet de Charte des valeurs, reposait, pour reprendre les termes employés par ces derniers, sur une volonté de « construire quelque chose de positif », de « donner une voix » aux jeunes croyants et de contribuer à les comprendre, de favoriser une « ouverture » et une « meilleure compréhension » de la religion, de « déconstruire les préjugés » et de « changer les perceptions » sur la religion et sur les croyants. Or, en présentant le rapport critique et réflexif que ces jeunes croyants entretiennent à leur religion respective, j'espère que mon mémoire répond à leurs attentes et leur donne cette « voix ». Même s'il s'agit d'une contribution modeste, je souhaite qu'il participe à montrer que les traditions religieuses ne sont pas univoques et qu'elles ont rarement une emprise totalisante sur ceux et celles qui y adhèrent. En insistant sur la normativité sociale qui traverse l'objet religieux, j'ai cherché à montrer que ces jeunes croyants expérimentent les défis « ordinaires » que posent la consolidation de leur identité, tout comme leurs pairs non-croyants, à la différence près que pour ces croyants la religion et les croyances religieuses peuvent constituer un prisme à travers lequel appréhender ces défis. J'espère avoir montré moins les différences, que les similitudes, et, ce faisant, avoir contribué à ce que les représentations sociales des jeunes croyants ne soient plus aussi réductrices et déformées.

ANNEXE A

TABLEAUX COMPLÉMENTAIRES

Tableau 2. Appartenance au catholicisme des Québécois selon les générations, 1998, 2005 et 2006.

	1998	2005	2006
Pré-babyboomers (nés avant 1945)	82,2%	84,9%	89,9%
Babyboomers (nés entre 1945 et 1965)	81,8%	79,5%	84,7%
X (nés entre 1965 et 1976)	78,3%	68,6%	73,2%
Y (nés entre 1976 et 1990)	78,2%	64,9%	69,1%
Total	80,9%	75,4%	80,2%

Source : Meunier et Laniel (2012), Enquêtes sociales générales (ESG) de 1986 et 2005 et Recensement de 2006, Statistique Canada.

Tableau 3. Pratique religieuse des Québécois en selon les générations, 2005.

	Pré-babyboomers (nés avant 1945)	Babyboomers (nés entre 1945 et 1965)	X (nés entre 1965 et 1976)	Y (nés entre 1976 et 1990)
Hebdomadaire	38,3%	8,8%	5,8%	4,1%
Mensuel	10,8%	7,2%	6,1%	5,1%
Pas du tout	24,2%	43,9%	43,7%	48,8%

Source : Meunier et Laniel (2012), Enquêtes sociale générale (ESG) de 2005, Statistique Canada.

Tableau 4. Croyances des jeunes Québécois, Canadiens francophones et Canadiens catholiques de 16 à 35 ans, 2002.

Croyance	Québécois	Francophones (Canada)	Catholiques (Canada)	Moyenne canadienne
En Dieu	70 %	73 %	83 %	77 %
Aux anges	56 %	56 %	68 %	66 %
Au diable	27 %	22 %	40 %	47 %
À l'enfer	24 %	20 %	41 %	47 %
Aux miracles	58 %	61 %	75 %	74 %
À la fin du monde proche	19 %	21 %	30 %	38 %
Au ciel	64 %	66 %	75 %	73 %
À Jésus	63 %	66 %	78 %	74 %

Source : Lemieux (2002), Sondage CROP-La presse 2002.

ANNEXE B

GRILLE D'ENTRETIEN

Section 1	<ul style="list-style-type: none">- Qu'est-ce que ça veut dire, pour toi, le mot « religion »?- Qu'est-ce que ça veut dire, pour toi, le mot « spiritualité »?- Qu'est-ce que ça veut dire, pour toi, le mot « croyance »?
Section 2	<ul style="list-style-type: none">- Est-ce que tu as des croyances?- Est-ce que tu peux me nommer tes croyances ?- Est-ce que tu peux m'expliquer tes croyances?
Section 3	<ul style="list-style-type: none">- D'où viennent tes croyances?- Est-ce qu'il y a une différence entre les croyances que tu avais lorsque tu étais plus jeune et les croyances que tu as aujourd'hui? Est-ce qu'il y a des choses qui se sont modifiées? Qu'est-ce qui a amené ces modifications, selon toi?- Est-ce qu'il y a des événements qui sont venus confirmer ce que tu crois aujourd'hui? Lesquels?- Est-ce que tes parents et les gens qui t'entourent partagent les mêmes croyances que toi?- Connais-tu ou fréquentes-tu d'autres personnes qui partagent les mêmes croyances que toi?

Section 4

- Tes croyances te sont-elles utiles? Si oui, à quels besoins répondent-elles et comment le font-elles?
- Tes croyances influencent-elles ta vie? De quelle manière?
- Est-ce qu'il y a des aspects de ta vie qui sont particulièrement concernés par tes croyances? Lesquels? (école, choix de carrière, couple, famille)
- Est-ce que tu penses que tes croyances ont une influence sur tes choix quotidiens? Et si oui, comment?
- Est-ce que tes croyances ont une influence lorsqu'il s'agit de prendre des décisions importantes? Et si oui, comment?
- Est-ce que tu penses que tes croyances ont une influence sur ta manière d'agir avec les autres? Si oui, en quoi?
- Est-ce que tu penses que tes croyances ont une influence sur la perception que tu as de toi?
- Et la perception que les autres ont de toi?
- Est-ce que tu penses que tes croyances ont une influence sur ton identité?
- Qu'est-ce que tu espères que tes croyances vont t'apporter?
- Est-ce qu'il y a autre chose dont tu voudrais me faire part?
- Est-ce que tu peux me dire ce qui t'a motivé à participer à cette étude?

ANNEXE C

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

JEUNES CROYANTS : UNE IDENTITÉ CHOISIE ET PERFORMÉE

Information sur le projet

Personne responsable du projet

Chercheur responsable du projet : Émilie Drapeau

Programme d'études : Maîtrise en sociologie, Université du Québec à Montréal (UQAM)

Adresse courriel: -

Direction de recherche

Direction de recherche : Micheline Milot

Département : Sociologie, Université du Québec à Montréal (UQAM)

Faculté : Sciences humaines

Adresse courriel: -

But général du projet

Vous êtes invitée, invité à prendre part à un projet sur les perceptions des jeunes à l'égard de la religion et de la spiritualité, qui vise également à comprendre les rôles que peuvent assumer les croyances religieuses et spirituelles dans la vie des jeunes.

Cette recherche bénéficie du soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) et de la Fondation de l'Université du Québec à Montréal.

Tâches qui vous seront demandées

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle au cours de laquelle il vous sera demandé de décrire, entre autres choses, vos croyances religieuses et spirituelles et votre estimation personnelle des rôles que celles-ci peuvent assumer. Cette entrevue est enregistrée numériquement avec votre permission et prendra environ 1 heure de votre temps. Le lieu et l'heure de l'entrevue sont à convenir avec la personne responsable du projet. La transcription sur support informatique qui en suivra ne permettra pas de vous identifier.

Moyens de diffusion

Les résultats de cette recherche seront publiés dans un mémoire de maîtrise et dans des articles scientifiques qui seront soumis à des revues savantes.

Si vous le souhaitez, les résultats de la présente recherche vous seront communiqués lorsqu'ils seront disponibles.

Avantages et risques

Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances par une meilleure compréhension des perceptions des jeunes sur la religion et la spiritualité et des rôles des croyances religieuses et spirituelles dans la vie de ceux-ci. Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Vous devez cependant prendre conscience que certaines questions pourraient raviver des émotions désagréables liées à une expérience (en lien à votre rapport à la religion, à la spiritualité ou à vos croyances) que vous auriez peut-être mal vécue. Une ressource d'aide appropriée pourra vous être proposée si vous souhaitez discuter de votre situation. Vous demeurez libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante sans avoir à vous justifier. Vous pouvez mettre fin en tout temps à l'entrevue et demander que la bande enregistrée soit effacée.

Anonymat et confidentialité

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seules la personne responsable du projet et sa direction de recherche auront accès à l'enregistrement de votre entrevue et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche (enregistrement numérique et transcription codée) ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sous clé par la personne responsable du projet pour la durée totale du projet. Les enregistrements ainsi que les formulaires de consentement seront détruits 5 ans après les dernières publications des résultats de recherche. Toute information ou donnée permettant de vous identifier (nom de lieu, de personne, etc.) sera enlevée ou remplacée par des indications neutres (comme X ou Y).

Participation volontaire

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure et que, par ailleurs, vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas, les renseignements vous concernant seront détruits. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que le responsable du projet puisse utiliser aux fins de la présente recherche (incluant la publication d'articles, d'un mémoire, d'un essai ou d'une thèse, la présentation des résultats lors de conférences ou de communications scientifiques) les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement à moins d'un consentement explicite de votre part.

Compensation financière

Votre participation à ce projet n'est pas rémunérée.

Questions sur le projet et sur vos droits

Vous pouvez contacter la personne responsable du projet pour des questions additionnelles sur le projet. Vous pouvez également discuter avec la direction de recherche des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que personne participant à la recherche.

Le projet auquel vous allez participer a été approuvé sur le plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants (CERPÉ) de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM. Pour toute question ne pouvant être adressée à la direction de recherche ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter la présidente du comité par l'intermédiaire de la coordonnatrice du CERPÉ, Anick Bergeron, au 514 987-3000, poste 3642, ou par courriel à l'adresse suivante : bergeron.anick@uqam.ca.

Remerciements

Votre collaboration est importante pour la réalisation de ce projet et je tiens à vous en remercier.

Signatures

Participante, participant

Je reconnais avoir lu le présent formulaire et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que la personne responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé de suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner. Il me suffit d'en informer la personne responsable du projet.

Je souhaite être informée, informé des résultats de la recherche lorsqu'ils seront disponibles : ☐ oui ☐ non

Nom, en lettres moulées, et coordonnées

Signature de la participante, du participant

Date

Personne responsable du projet

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages et les risques du projet à la personne participante et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

Signature de la personne responsable

Date

Un exemplaire du formulaire d'information et de consentement signé doit être remis à la personne participante.

ANNEXE D

AFFICHE DE PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE

ÉTUDES SUR LA RELIGION LA SPIRITUALITÉ ET LES CROYANCES CHEZ LES JEUNES

But général de l'étude

Il s'agit d'une étude qui vise à comprendre les rôles que peuvent assumer les croyances religieuses et spirituelles dans la vie des jeunes. Cette étude concerne les jeunes âgés entre 18 et 25 ans qui étudient au baccalauréat ou à la maîtrise et qui sont nés au Québec ou qui sont au Québec depuis plusieurs années.

Tâches qui vous seront demandées

La participation à cette étude implique une entrevue individuelle, d'environ 1 heure, où vous serez invité à parler de vos croyances religieuses et spirituelles et des rôles que celles-ci peuvent assumer dans votre vie.

Anonymat et confidentialité

Cette entrevue sera enregistrée numériquement, puis transcrite. Lors de la transcription de l'entrevue, votre nom sera remplacé par un pseudonyme et les informations qui permettraient de vous identifier seront effacées. Le groupe par l'entremise duquel vous avez été approché ne sera d'ailleurs jamais nommé.

Moyens de diffusion

Les résultats de cette recherche seront publiés dans un mémoire de maîtrise et dans des articles scientifiques qui seront soumis à des revues savantes. Vous pourrez avoir accès à ces résultats lorsqu'ils seront disponibles.

Participation volontaire

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure et que, par ailleurs, vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas, les renseignements vous concernant seront détruits. Vous demeurez libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante sans avoir à vous justifier.

Compensation financière

Votre participation à ce projet n'est pas rémunérée.

Avantages et risques

Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances par une meilleure compréhension des perceptions des jeunes sur la religion et la spiritualité et des rôles des croyances religieuses et spirituelles dans leur vie. Il n'y a pas de risque important associé à votre participation à cette rencontre, néanmoins sachez que vous serez amené à parler de vos croyances avec les risques d'inconfort que cela peut susciter.

Questions sur le projet

Vous pouvez discuter avec la direction de recherche des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que personne participant à la recherche.

Madame Micheline Milot, Directrice de recherche

Adresse courriel

Vous pouvez contacter la personne responsable du projet pour des questions additionnelles et si vous désirez participer à l'étude.

Émilie Drapeau, Étudiante à la maîtrise en sociologie

Adresse courriel

BIBLIOGRAPHIE

- Abbruzzese, S. (2005). L'explication des croyances religieuses : une interprétation webérienne. *L'Année sociologique*, 55(1), 81-102. <http://dx.doi.org/10.3917/anso.051.0081>
- Amarasingam, A. (2008). Religion and Ethnicity among Sri Lankan Tamil Youth in Ontario. *Canadian Ethnic Studies*, 40(2), 149-169. <http://dx.doi.org/10.1353/ces.2010.0014>
- Antonius, R. (2008). L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 11-28. <http://dx.doi.org/10.7202/1002505ar>
- Arweck, E. et Nesbitt, E. (2010). Growing Up in a Mixed-Faith Family : Intact or Fractured Chain of Memory? Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. 167-174). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Attias-Donfut, C. (1991). *Génération et âges de la vie*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Aune, K. et Vincett, G. (2010). Gender Matters : Doing Feminist Research on Religion and Youth. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. 217-224). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Bardin, L. (1977). *L'analyse de contenu*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Baril, A. et Remiggi, F. (2006). *Jeunes immigrants et religion : une revue de littérature*. Cahiers de recherche du GRIMER, 12. (Travail dirigé) Université du Québec à Montréal. Récupéré d'*Archipel*, l'archive de publications électroniques de l'UQAM http://www.archipel.uqam.ca/3997/1/Cahier_12a.pdf
- Bauman, Z. (2003). *La vie en miettes, Expérience postmoderne et moralité*. Rodez, France : Le Rouergue /Chambon.
- Beckford, J. (2010). Foreword. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. xxii- xxiv). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Berger, P. L et Luckmann, T. (2006). *La construction sociale de la réalité*. Paris, France : Armand Colin.
- Blaylock, L. et Williams, P. (2007). Explaining the Beliefs of 16-19 Year Olds: Respect, Spirituality, Human Rights, Life after Death. *Journal of Chaplaincy in Further Education*, 3(1): 17-29.

- Blaylock, L. et Williams, P. (2005). Seventeen Year Olds : More Spiritual Than Religious, Less Atheistic Than You May Have Thought. *Resource, the Journal of NATRE*, 28(1): 7-12.
- Boudon, R. (2007). *Essais sur la théorie générale de la rationalité*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (2003). *Raison, bonnes raisons*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (2002). *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?* Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (1993). L'explication cognitive des croyances collectives. *Cahiers de recherche sociologique*, 21, 143-162. Récupéré de <http://id.erudit.org/iderudit/1002223ar>
- Bronner, G. (2013). *Croyances et imaginaires contemporains*. Paris, France : Éditions manucius.
- Bronner, G. (2007). La résistance au Darwinisme : croyances et raisonnements. *Revue française de sociologie*, 48(3), 587-607. <http://dx.doi.org/10.3917/rfs.483.0587>
- Bronner, G. (2006). *Vie et mort des croyances collectives*. Paris, France : Hermann.
- Bronner, G. (2003). *L'empire des croyances*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Burdette, A. M et Hill, T. D. (2009). Religious Involvement and Transitions into Adolescent Sexual Activities. *Sociology of Religion*, 70(1), 28-48. <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/srp011>
- Butler, C. (1995). Religion and Gender : Young Muslim Women in Britain. *Sociology Review* 2(3). <http://dx.doi.org/0.1177/0038038507084832>
- Camilleri, C. (1990). Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie. Dans C. Camilleri et al. (dir.), *Stratégies identitaires (p.85-110)*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Campiche, R. (2010). *La religion visible. Pratiques et croyances en Suisse*. Lausanne, Suisse : Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Campiche, R. (dir.). (1997). *Cultures jeunes et religions en Europe*. Paris, France : Cerf.
- Cesari, J. (2004). *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris, France : La Découverte.

- Cesari, J. (1998). Islam in France : Social Challenge of Challenge of Secularism? Dans S. Vertovec et A. Rogers (dir.), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture* (p.25-38). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate.
- Cesari, J. (1994). *Être Musulman en France. Associations, militants et mosquées*. Paris, France : Karthala.
- Champion, F. (1990). La nébuleuse mystique-esotérique : orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. Dans F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'Émotion en religion : Renouveaux et traditions* (p. 17-69). Paris : Éditions du Centurion.
- Champion, F. et Hervieu-Léger, D. (1990). *De l'émotion en religion renouveaux et traditions*. Paris, France : Le Centurion.
- Chong, K. (1998). What it Means to be Christian : The Role of Religion in the Construction of Ethnic Identity and Boundary among Second Generation Korean Americans. *Sociology of Religion*, 59(3), 259-286.
- Collins-Mayo, S. (2010). Introduction. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. 1-6). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Collins-Mayo, S. et Rankin, P. (2010). A Question of Belief. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. 193-199). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Crockett, A. et Voas, D. (2006). Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(4), 567-584. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5906.2006.00328.x>
- Cuin, C-H. (2013). La sociologie des croyances religieuses à ses frontières. *Sociologies*, 4(1), 81-86. <http://dx.doi.org/10.3917/socio.041.0081>
- Cuin, C-H. (2012). Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? *Social Compass*. 59(2), 222-238. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768612440966>
- Cush, D. (2010). Teenage Witchcraft in Britain. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p.81-87). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Davie, G. (2000). *Religion in Modern Europe- A Memory Mutates*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford, Royaume-Uni : Blackwell.

- Davie, G. (1993). Believing without Belonging. A Liverpool Case Study. *Archives de sciences sociales des religions*, 38(81), 79-89. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/30114732>
- Davie, G. (1990). Believing without Belonging : Is this the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), 455-469. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/590965>
- Deglise, F. (2002, 22 juillet). Sondage – Un Québec distinct jusque dans ses pratiques religieuses. *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/5776/sondage-un-quebec-distinct-jusque-dans-ses-pratiques-religieuses#>
- Deslauriers, J.-P. (1991). *Recherche qualitative. Guide pratique*. Montréal : McGraw-Hill.
- Dubar, C. (2010a). *La crise des identités : l'interprétation d'une mutation*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Dubar, C. (2010b). *La socialisation : construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, France : Armand Colin.
- Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (5^e édition). Paris, France : Les Presses Universitaires de France.
- Ehrenberg, A. (2010). *La société du malaise*. Paris, France : Odile Jacob.
- Eid, P. (2009). La Ferveur religieuse et les demandes d'accommodement religieux. Une comparaison intergroupe. Dans P. Eid, P. Bosset, M. Milot et S. Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension* (p.283-323). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Eid, P. (2007). *Being Arab : Ethnic and Religious Identity Building among Second Generation Youth in Montreal*. Montreal : McGill-Queen's University Press.
- Eid, P. (2003). The Interplay between Ethnicity, Religion, and Gender among Second-Generation. *Canadian Ethnic Studies*, 35(2), 30-60. Récupéré de <https://www.questia.com/library/journal/1G1-113759421>
- Festinger, L., Riecken, H. et Schachter, S. (1956). *When Prophecy Fails*. Minneapolis. États-Unis : University of Minnesota Press.
- Fleischmann, F. et Phalet, K. (2012). Integration and Religiosity among the Turkish Second Generation in Europe : A comparative Analysis across Four Capital Cities. *Ethnic and Racial Studies*, 35(2), 320-341. <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2011.579138>

- Flory, R. et Miller, D. E. (2010). The Expressive Communalism of Post-Boomer Religion in the USA. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. 9-15). Farnham, Royaume-uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Fortin, S., LeBlanc, M. N. et Le Gall, J. (2008). Entre la oumma, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal. *Diversité urbaine*, 8(2), 99-134. <http://dx.doi.org/10.7202/000368ar>
- Freund, J. (1983). *La sociologie de Max Weber*, Paris, France : Presses Universitaire de France.
- Fuller, R. (2001). *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.
- Gallant, N. (2013). Regards sur...le rôle du regard d'autrui dans la construction identitaire des jeunes. Dans N. Gallant et A. Pilote (dir.), *La construction identitaire des jeunes* (p.211-230). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Gallant, N., (2002). Appartenances, identités et préférences à propose des droits différenciés dans le discours de jeunes membres de minorités ethnoculturelles au Québec. (Thèse de doctorat). Université Laval.
- Gallant, N. et Pilote, A. (2013). L'identité sur mesure. Dans N. Gallant et A. Pilote (dir.), *La construction identitaire des jeunes* (p.3-14). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Galland, O. (2011). *Sociologie de la jeunesse*. Paris, France : Armand Colin.
- Galland, O. (1996). L'entrée dans la vie adulte en France. Bilan et perspectives sociologiques. *Sociologie et sociétés*, 28(1), 37-46. <http://dx.doi.org/10.7202/001280ar>
- Gaudet, S., Hird-Younger, M., Thériault, M.-A. et Thibeault, K. (2011). Devenir adulte : le rapport à la religion dans la construction identitaire des jeunes de la diaspora palestinienne au Canada. *Diversité urbaine*, 11(2), 23-43. <http://dx.doi.org/10.7202/1014683ar>
- Gauthier, F. et Perreault, J.-P. (2013). Les héritiers du baby-boom. Jeunes et religion au Québec. *Social Compass*, 60(4), 527-543. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768613504042>
- Gauthier, F. et Perreault, J.-P. (2008a). Présentation. Dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec* (p.1-5). Québec : Presses de l'Université Laval.

- Gauthier, F. et Perreault, J.-P. (2008b). Jeunes et religion dans la société de consommation. État des lieux et prospective. Dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec* (p.9-28). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Gauthier, M. (1997). La recomposition des croyances et des valeurs. Dans M. Gauthier et L. Bernier (dir.), *Les 15-19 ans. Quel présent ? Quel avenir ?* (p.137-156). Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval-IQRC.
- Gauthier, M. (1996). Le phénomène religieux au Québec : le cas de deux cohortes de jeunes à 25 ans de distance. *Nouvelles pratiques sociales*, 9(1), 43-58. <http://dx.doi.org/10.7202/301347ar>
- Gauthier, M et Bernier, L. (1997). *Les 15-19 ans. Quel présent ? Quel avenir ?* Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval-IQRC.
- Geertz, C. (2012). *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Geertz, C. (1972). La religion comme système culturel. Dans R.E. Bradbury, C. C. Geertz, M.E Spiro, V. Turner et E.H. Winter (dir.), *Essais d'anthropologie religieuse* (p.19-63). Paris, France : Gallimard.
- Gibson, T. (2008). Religion and Civic Engagement among America's Youth. *The Social Science Journal*, 45(3), 504-514. <http://dx.doi.org/10.1016/j.soscij.2008.07.007>
- Goffman, E. (2007). *Stigmate, Les usages sociaux des handicaps*. Paris, France : Minuit.
- Grand'Maison, J. (2002). Nouveaux regards sur les défis d'avenir que pose la jeunesse d'aujourd'hui : conférence de Jacques Grand'Maison. *Horizons philosophiques*, 12(2) : 115-121. <http://dx.doi.org/10.7202/801212ar>
- Grand'Maison, J. (1993). *Vers un nouveau conflit de générations : profils sociaux et religieux des 20-35 ans : recherche-action, deuxième dossier*. Montréal : Fides.
- Grand'Maison, J. (1992). *Le Drame spirituel des adolescents : profils sociaux et religieux : premier dossier de la recherche-action du diocèse de Saint-Jérôme*. Montréal : Fides.
- Grand'Maison, J., Baroni, L. et Gauthier, J.-M. (dir.). (1995). *Le défi des générations*. Montréal, Fides.
- Grundel, M. et Maliepaard, M. (2012). Knowing, Understanding and Practising Democratic Citizenship : an Investigation of the Role of Religion among Muslim Christian and Non-Religious Adolescents. *Ethnic and Racial Studies*, 35(12), 2075-2096. <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2011.632019>

- Guest, M. (2010). Socialisation and Spiritual Capital : What Difference do Clergy Families Make? Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion, P. (dir.), *Religion and youth* (p. 175-180). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Halpern, C. (2009). L'identité. Histoire d'un succès. Dans C. Halpern (dir.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société* (p.7-14). Auxerre Cedex, France : Éditions Sciences Humaines.
- Hamel, J. (1999). La jeunesse n'est pas qu'un mot. Petit essai d'épistémologie pratique. Dans M. Gauthier et J.-F. Guillaume (dir.), *Définir la jeunesse* (p.29-40)? Québec; Paris, France : Presses de l'Université Laval; L'Harmattan.
- Hamid, S. (2011). British Muslim Young People : Facts, Features and Religious Trends. *Religion, State and Society*, 39(2-3), 247-261. <http://dx.doi.org/10.1080/09637494.2011.600582>
- Harris, A. (2010). A Place to Grow Spiritually and Socially : The Experiences of Young Pilgrims to Lourdes. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p.139-148). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Hemming, P. J. et Madge, N. (2012). Researching Children, Youth and Religion : Identity, Complexity and Agency. *Childhood*, 19(1), 38-51. <http://dx.doi.org/10.1177/0907568211402860>
- Hervieu-Léger, D. (2009). La transmission des identités religieuses. Dans C. Halpern (dir.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société* (p.159-169). Auxerre Cedex, France : Éditions Sciences Humaines.
- Hervieu-Léger, D. (2001). *Le pèlerin et le converti, La religion en mouvement*. Paris, France : Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti, La religion en mouvement*. Paris, France : Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (1998). The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity. *International Sociology*, 13, (2): 213-228. <http://dx.doi.org/10.1177/026858098013002005>
- Hervieu-Léger, D. (1997). Expériences sociales, expérimentations du sens et religion, trajectoires typiques. Dans R. Campiche (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe* (p.241-298). Paris, France : Cerf.

- Hervieu-Léger, D. (1996). La religion des Européens : modernité, religion, Sécularisation. Dans G. Davie et D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe* (p.9-23). Paris, France: Découverte.
- Hill, J. P. (2011). Faith and Understanding : Specifying the Impact of Higher Education on Religious Belief Journal for the Scientific Study of Religion. *The Society for the Scientific Study of Religion*, 50(3), 533–551. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01587.x>
- Hill, J. P. (2009). Higher Education as Moral Community : Institutional Influences on Religious Participation during College. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(3), 515–34. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01463.x>
- Institut de la statistique du Québec, Statistiques intersectorielles (2014). *Regard statistique sur la jeunesse. État et évolution de la situation des Québécois âgés de 15 à 29 ans de 1996 à 2012*. Québec : Récupéré de <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/conditions-vie-societe/regard-jeunesse.pdf>
- Jacobson, J. (1998). *Islam in Transition : Religion and Identity among British Pakistani Youth*. London, Royaume-Uni : Routledge.
- Jacobson, J. (1997). Religion and Ethnicity : Dual and Alternative Sources of Identity Among Young British Pakistanis. *Ethnic and Racial Studies*, 20(2), 238-256. <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.1997.9993960>
- Jeffrey, D. (2005). Conduites à risque et rites de passage à l'adolescence. Dans D. Jeffrey, D. Le Breton et J. Josy Lévy (dir.), *Jeunesse à Risque, Rite et Passage* (p.45-56). Québec : les Presses de l'Université Laval.
- Kabir, N. A. (2013c). *Young American Muslims [ressource électronique]: dynamics of identity*. Edinburgh, Écosse : Edinburgh University Press.
- Kashyap, R. et Lewis, V. A. (2012). British Muslim Youth and Religious Fundamentalism: A Quantitative Investigation. *Ethnic and Racial Studies*, 35(2), 1-24. <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2012.672761>
- Kim, H. H. et Pyle, R. E. (2004). An Exception to the Exception : Second-Generation Korean American Church Participation. *Social compass*, 51(3), 321-333. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768604045633>
- Kunnen, S. E. et Bosma, H. A. (2006). Le développement de l'identité : un processus relationnel et dynamique. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 35(2), 183-203. <http://dx.doi.org/10.4000/osp.1061>

- Kurien, P. A. (2005). Being Young, Brown, and Hindu : The Identity Struggles of Second-Generation Indian Americans. *Journal of Contemporary Ethnography*, 34(4), 434-469. <http://dx.doi.org/10.1177/0891241605275575>.
- Lambert, Y. (1997a). Les jeunes et la religion : un cadrage général. *Agora débats/jeunesses*, 9, 23-32. <http://dx.doi.org/10.3406/agora.1997.1126>
- Lambert, Y. (1997b). Les croyances des jeunes européens. Dans. R. Campiche (dir.), *Cultures jeunes et religions en Europe* (p.97-166). Paris, France : Cerf.
- Lambert, Y. (1993). Âges, générations et christianisme en France et en Europe. *Revue française de sociologie*, 34(4), 525-555. <http://dx.doi.org/10.2307/3321929>
- Lambert, Y. (1991). La religion et la recomposition du symbolique chez les jeunes Français. *Social Compass*, 38(4), 357-372. <http://dx.doi.org/10.1177/003776891038004003>
- Lamine, A-S. (2010). Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience. *L'Année sociologique*, 60(1), 93-114. <http://dx.doi.org/10.3917/anso.101.0093>
- Le Breton, D. (2005). Approche anthropologique des conduites à risque des jeunes. Dans D. Jeffrey, D. Le Breton et J. Josy Lévy (dir.), *Jeunesse à Risque, Rite et Passage* (p.17-34). Québec : les Presses de l'Université Laval.
- Le Breton, D. (2002). *Conduites à risque : des jeux de mort aux jeux de vivre*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Le Breton, D. (1997). Jeux symboliques avec la mort. *Religiologiques*, 16, 55-65. Récupéré de <http://www.religiologiques.uqam.ca/no16/16lebreton.html>
- Le Gall, J. (2013). The Meaning of Prayer for Young Muslim Immigrants in Quebec (Canada). Dans G. Giordan et L. Woodhead (dir.), *Annual Review of the Sociology of Religion* (p.141-155). Leyde, Pays-Bas : Brill.
- Le Gall, J. et Cadotte-Dionne, M. (2011). La transmission de la religion auprès des jeunes musulmans au Québec. Dans F. Kanouté (dir.), *Familles québécoises d'origine immigrante* (p. 45-58). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Le Gall, J. et Meintel, D. (2011). De près et de loin : les réseaux de parenté des couples mixtes québécois. *Diversité urbaine*, 11(2), 69-89. <http://dx.doi.org/10.7202/1014685ar>
- Lefebvre, S. (2008). *Cultures et spiritualités des jeunes*. Montréal : Bellarmin.

- Lemieux, R. (2008). Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens. Dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec* (p.28-41). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lemieux, R. (2002, octobre). *Les croyances des Québécois*. Grandes Conférences de l'Université Laval, Université Laval, Québec.
- Lemieux, R. (1992a). Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ? Dans R. Lemieux et M. Milot (dir.), *Les Croyances des Québécois esquisses pour une approche empirique* (p.23-89). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lemieux, R. (1992b). Histoires de vie et postmodernité religieuse. Dans R. Lemieux et M. Milot (dir.), *Les Croyances des Québécois esquisses pour une approche empirique* (p.187-234). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lemieux, R. et Milot, M. (1992). *Les Croyances des Québécois esquisses pour une approche empirique* (p.9-19). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lewis, P. (2007). *Young, British and Muslim*. London, Royaume-Uni : Continuum.
- Liogier, R. (2012). Le pèlerinage touristique : un nouveau type d'activité sociale en situation d'hypermodernité. *Social Compass*, 59(3), 334-344. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768612449718>
- Liogier, R. (2003). La religion déniée. La conversion au bouddhisme comme mode religieux d'assimilation de la culture montante des sociétés « post-industrielles ». *Diasporas. Histoire et Sociétés*, 3, 135-147.
- Lipiansky, E.-M. (1990). Identité subjective et interaction. Dans C. Camilleri et al. (dir.), *Stratégies identitaires* (p.173-211). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Lipiansky, M., Taboada-Leonetti, I. et Vasquez, A. (1990). Introduction à la problématique de l'identité. Dans C. Camilleri et al. (dir.), *Stratégies identitaires* (p.7-26). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Lynch, G. (2002). *After Religion : 'Generation X' and the Search for Meaning*. London, Royaume-Uni : Darton, Longman and Todd.
- Maira, S. (2010). Citizenship and Dissent : South Asian Muslim Youth in the US after 9/11. *South Asian Popular Culture*, 8(1), 31-45. <http://dx.doi.org/10.1080/14746681003633135>
- Mancilla, A. (2009). La religion dans l'espace public. *Diversité urbaine*, 9(2), 27-50. <http://dx.doi.org/10.7202/039386ar>

- Marc, E. (2009). La construction identitaire de l'individu. Dans C. Halpern (dir.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société* (p.28-35). Auxerre Cedex, France : Éditions Sciences Humaines.
- Martel-Reny, M-P., (2014). *Youth, Identity and the Search for Meaning. A qualitative study of religion and spirituality among adolescents in contemporary Quebec*. (Thèse de doctorat). Université Concordia. Récupéré de http://spectrum.library.concordia.ca/978502/1/Martel-Reny_PhD_S2014.pdf
- Martel-Reny, M.-P. (2008). Religion et spiritualité chez les adolescents québécois : et eux, qu'en pensent-ils? Dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec* (p.61-71). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Martel-Reny, M-P., (2003). *Un point de vue différent sur la place de la religion à l'école: Étude exploratoire sur les perceptions religieuses et spirituelles d'adolescent-es de la fin du secondaire du centre de Montréal*. (Mémoire de maîtrise). Montréal, Université Concordia.
- Martuccelli, D. (2010). *La société singulariste*. Paris, France : Armand Colin.
- Martuccelli, D. (2009). Qu'est-ce qu'une sociologie de l'individu moderne? Pour quoi, pour qui, comment? *Sociologie et sociétés*, 41(1), 15-33. <http://dx.doi.org/10.7202/037905ar>
- Martuccelli, D. (2005). Critique de l'individu psychologique, *Cahiers de recherche sociologique*, 43(automne), 43-64. <http://dx.doi.org/10.7202/1002459ar>
- Martuccelli, D. (2004). Figures de la domination. *Revue française de sociologie*, (45), 469-497. <http://dx.doi.org/10.3917/rfs.453.0469>
- Maryl, D. et Odeur, F. (2009). Religion and Higher Education : Current Knowledge and Directions for Future Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(2), 260-275. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01446.x>
- Maryl, D. et Uecker, J. E. (2011). Higher Education and Religious Liberalization among Young Adults. *Social Forces*, 90(1), 181-208. <http://dx.doi.org/10.1093/sf/90.1.181>
- Mason, M. (2010). The Spirituality of Young Australians. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p.55-62). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- McFarland, M. J., Wright, B. R. E et Weakliem, D. L. (2010). Educational Attainment and Religiosity. *Sociology of Religion*, 72(2), 166-188. <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/srq065>

- Meghan, D. (2010) *Les tendances de la composition selon l'âge des étudiants et des diplômés collégiaux et universitaires*. Questions d'éducation : le point sur l'éducation, l'apprentissage et la formation au Canada, no 81-004-X201000511386, au catalogue de Statistique Canada, Ottawa. Récupéré le 24 mars 2013 de <http://www.statcan.gc.ca/pub/81-004-x/2010005/article/11386-fra.htm>
- Meintel, D. (2012). Seeking the Sacred Online : Internet and the Individualization of Religious Life in Quebec. *Anthropologica*, 54(1), 19-32. Récupéré de <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=26049890>
- Meintel, D. (2003). La stabilité dans le flou, Parcours religieux et identités de spiritualistes. *Anthropologie et Sociétés*, 27(1), 35-63. <http://dx.doi.org/10.7202/007001ar>
- Meintel, D. (2000). Identity issues among Young Adults of Immigrant Background in Montreal. *Horizontes*, 14, 13-38. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-7183200001400002>
- Meintel, D. et Gélinas, C. (2012). Introduction. Nouveaux regards sur la religion et l'intégration. *Diversité urbaine*, 12(2), 5-11. <http://dx.doi.org/10.7202/1022847ar>
- Meintel, D. et Kahn, E. (2005). De génération en génération: identités et projets identitaires des montréalais de la « deuxième génération ». *Ethnologies*, 27(1), 131-165. <http://dx.doi.org/10.7202/014025ar>
- Meintel, D. et Le Gall, J. (2009). Transmission intergénérationnelle de la religion dans une société sécularisée. Dans R. Hurtubise et A. Quiénart (dir.), *L'intergénérationnel : Regards pluridisciplinaires* (p.217-236). Paris, France : Presses de l'École nationale de la santé publique.
- Ménard, G. (2001). Les déplacements du sacré et du religieux. Dans J.M. Larouche et G. Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec : Bilan et prospective*, Québec : Les Presses de l'Université Laval. Récupéré de : <http://www.erudit.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/livre/larouchej/2001/index.htm>
- Meunier, E-M. et Laniel, J.-F. (2012). Congrès eucharistique international 2008. Nation et catholicisme culturel au Québec. Signification d'une recomposition religio-politique. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 41(4), 595-617. <http://dx.doi.org/10.1177/0008429812459631>
- Meunier, E-M., Laniel, J.-F. et Demers, J.-C. (2010). Permanence et recomposition de la « religion culturelle », Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006). Dans R. Mager et S. Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec : Où en sommes-nous?* (p.79-128). Québec : Presses de l'Université Laval.

- Meunier, E.-M. et Wilkins-Laflamme S. (2011). Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007). *Recherches sociographiques*, 52(3), 683-729. <http://dx.doi.org/10.7202/1007655ar>
- Michaud, M. (1978). Mises au point. Dans G. Michaud (dir.), *Identités collectives et relations inter-culturelles* (p.109-125). Bruxelles, Belgique : Éditions complexes.
- Mikkola, T., Niemela, K. et Petterson, J. (2007). *The Questioning Mind : Faith and Values of the New Generation*. Tampere, Finlande : Church Research Institute.
- Miles, M. B. et Huberman, A. M. (2003). *Analyse des données qualitatives*. Bruxelles, Belgique : DeBoeck.
- Milot, M. (2013). Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 34(1), 17-42. <http://dx.doi.org/10.1353/toc.2013.0006>
- Milot, M. (2008). *La laïcité*. Montréal : Les Éditions Novalis.
- Milot, M. (2000). Religions et sociétés... après le désenchantement du monde. *Cahiers de recherche sociologique*, 33, 5-17. <http://dx.doi.org/10.7202/1002406ar>
- Milot, M. (1998). Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde. *Cahiers de recherche sociologique*, 30, 153-178. <http://dx.doi.org/10.7202/1002659ar>
- Milot, M. (1992a). L'investigation du croire. Parcours et impératifs méthodologiques. Dans R. Lemieux et M. Milot (dir.), *Les Croyances des Québécois esquisses pour une approche empirique* (p.93-114). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Milot, M. (1992b). Typologie de l'organisation des systèmes de croyances. Dans R. Lemieux et M. Milot (dir.), *Les Croyances des Québécois esquisses pour une approche empirique* (p.115-133). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Milot, M. et Lemieux, R. (1992). Avant-propos. Dans R. Lemieux et M. Milot (dir.), *Les Croyances des Québécois esquisses pour une approche empirique* (p.9-19). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Milot, M. (1991). *Une religion à transmettre ? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Mossière, G. et Le Gall, J. (2012). Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire. *Diversité urbaine*, 12(2), 13-34. <http://dx.doi.org/10.7202/1022848ar>

- Mucchielli, A. (2011). *L'identité*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Niemela, K. (2015). "No Longer Believing in Belonging": A Longitudinal Study of Finnish Generation Y from Confirmation Experience to Church-leaving. *Social compass*, 62(2), 172-186. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768615571688>
- Nilsson Dehanas, D. (2010). *Believing Citizens : Religion and Civic Engagement among London's Second Generation Youth*. (Thèse de doctorat). University of North Carolina at Chapel Hill.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'Analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris, France : Armand Colin.
- Perreault, J.-P. (2012). Vers un catholicisme de marché? Les jeunes et le Congrès eucharistique de Québec. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 41(4), 578-594. <http://dx.doi.org/10.1177/0008429812457863>
- Perreault, J.-P. (2011). De la continuité tranquille ? Penser la jeunesse, le religieux et le catholicisme au Québec. *Recherches sociographiques*, 52(3), 759-787. <http://dx.doi.org/10.7202/1007657ar>
- Perreault, J.-P. (2008). Les jeunes et le catholicisme québécois. Dynamiques et « vitalité paradoxale ». Dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec (p.123-140)*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Perreault, J.-P. (2006a). Vibrer ensemble pour exister. La JMJ : religiosité de foule, de contraste et de transgression. *Lumen Vitae*, 2, 193-206. <http://dx.doi.org/10.2143/LV.61.2.3011194>
- Perreault, J.-P. (2006b). La religiosité de l'extraordinaire. Regards sur les grands rassemblements. *Liturgie, foi et culture*, 168(40), 34-39.
- Perreault, M. (2013, 16 février). Religion catholique: les Québécois indifférents. La Presse. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/vivre/societe/201302/15/01-4622297-religion-catholique-les-quebecois-indifferents.php>
- Perreault, M. (2010, 3 avril) Jésus au Québec: nouveau chemin de croix. La Presse. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201004/02/01-4267058-jesus-au-quebec-nouveau-chemin-de-croix.php>
- Pontbriand, A., Turcotte, M-E. et Goyette, M. (2013). Passage à la vie adulte des jeunes autochtones : la redéfinition identitaire comme enjeu d'insertion sociale. Dans N. Gallant et A. Pilote (dir.), *La construction identitaire des jeunes (p.145-164)*. Québec : Presses de l'Université Laval.

- Pouillon, J. (1993). *Le cru et le su*. Paris, France : Seuil.
- Québec. (2013). *Projet de loi n° 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Québec : Éditeur officiel du Québec, 40^e législature, 1^e session.
- Ramji, H. (2007). Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims. *Sociology*, 41(6), 1171-1189. <http://dx.doi.org/10.1177/0038038507084832>
- Regnerus, M. D. (2003). Religion and Positive Adolescent Outcomes : A Review of Research and Theory. *Review of Religious Research*, 44(4), 394-413. <http://dx.doi.org/10.2307/3512217>
- Renard, J-B. (2010). Croyances fantastiques et rationalité. *L'Année sociologique*, 60(1), 115-135. <http://dx.doi.org/10.3917/anso.101.0115>
- Routhier, G. (2005). *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec : Rapport Routhier*. Québec : Anne Sigier.
- Roy, O. (2008). *La Sainte Ignorance*. Paris, France : Seuil.
- Roy, O. (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Savage, S., Collins-Mayo, S. et Cray, G. (2006). *Making Sense of Generation Y : The World View of 15 to 25 Year-olds*. London, Royaume-Uni: Church House Publishing.
- Sherkat, D.E. (2003). Religious Socialization : Sources of Influence and Influences of Agency. Dans M. Dillon (dir.), *Handbook of the Sociology of Religion* (p.151-163). Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press.
- Sévigny, R. (1971). *L'expérience religieuse chez les jeunes une étude psycho-sociologique de l'actualisation de soi*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Shepherd, N. (2010). Religious Socialisation and a Reflexive Habitus : Christian Youth Groups as Sites of Identity Work. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p.149-155). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Smith, C. (2010). On 'Moralistic Therapeutic Deism' as Us Teenagers' Actual, Tacit, De Facto Religious Faith. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. 41-46). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Statistique Canada, (2011). Religion (19), groupes d'âge (10), sexe (3), certaines caractéristiques démographiques, culturelles, de la population active et de la scolarité

(268) pour la population dans les ménages privés du Canada, provinces, territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement. Recensement de la population de 2011, Enquête nationale auprès des ménages (ENM). Produit no 99-010-X2011037) au catalogue de Statistique Canada, Ottawa. Récupéré le 15 août 2015 de <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=1&PID=107554&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF>

Statistique Canada, (2011). La situation des jeunes adultes âgés de 20 à 29 ans dans les ménages, Familles, ménages et état matrimonial. Recensement de la population de 2011. Produit no 98-312-X2011003 au catalogue de Statistique Canada, Ottawa. Récupéré le 25 mars 2014 de http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-312-x/98-312-x2011003_3-fra.cfm

Sunier, T. (1998). Islam and Interest Struggle : Religious Collective Action among Turkish Muslims in the Netherlands. Dans S. Vertovec et A. Rogers (dir.), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture* (p.39-57). Aldershot, Royaume-Uni : Ashgate.

Taboada-Leonetti, I. (1990). Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue. Dans C. Camilleri et al. (dir.), *Stratégies identitaires* (p.43-83). Paris, Presses Universitaires de France.

Taylor, C. (2011). *L'âge séculier*. Montréal, Boréal.

Taylor, C. (2009). Individu et modernité (Entretien avec Charles Taylor). Dans C. Halpern (dir.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société* (p.95-102). Auxerre Cedex, France : Éditions Sciences Humaines.

Tietze, N. (2002). *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne ; les constructions subjectives de l'identité*. Paris, France : Harmattan.

Triki-Yamani, A. et Mc Andrew, M. (2009). Perceptions du traitement de l'islam, du monde musulman et des minorités musulmanes par de jeunes musulmans(es) du cégep au Québec. *Diversité urbaine*, 9(1), 73-94. <http://dx.doi.org/10.7202/037760ar>

Tschannen, O. (2008). La croyance comme ressource pratique. *Archives des sciences sociales des religions*, 142, 131-149. <http://dx.doi.org/10.4000/assr.14483>

Tuzet, G. (2008). La justification pragmatique des croyances. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 133(4), 465-476. <http://dx.doi.org/10.3917/rphi.084.0465>

- Van de Velde, C. (2008). *Devenir adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Vertovec, S. (1998). Young Muslims in Keighley, West Yorkshire : Cultural Identity, Context and 'Community'. Dans S. Vertovec et A. Rogers (dir.), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture* (p.87-101). Aldershot, Royaume-Uni : Ashgate.
- Vertovec, S. et Rogers, A. (dir.). (1998). *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot, Royaume-Uni : Ashgate.
- Voas, D. (2010). Explaining Change over Time in Religious Involvement. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. 25-32). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Voas, D. et Crockett, A. (2005). Religion in Britain : Neither Believing nor Belonging. *Sociology*, 39(1), 11-28. <http://dx.doi.org/10.1177/0038038505048998>
- Voyé, L. (2008). Retour sur la jeunesse et la religion. Dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec* (p.157-171). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Voyé, L. (2003). Mutations normatives dans la socialisation religieuse. De la transmission à l'invention : normes en transaction et paradigme identitaire. *Éducation et société*, 11(1), 35-46. <http://dx.doi.org/10.3917/es.011.0035>
- Vultur M. et Paquette, E. (2008). Religiosité et insertion sociale chez les jeunes « désengagés ». Dans F. Gauthier et J.-P. Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec* (p.73-84). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Warner, R.S. et Williams, R. H. (2010). The Role of Families and Religious Institutions in Transmitting Faith among Christians, Muslims, and Hindus in the USA. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p. 159-165). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Warren, J.-P. (2006). Un chrétien seul est un chrétien en danger. Quelques motivations de jeunes ayant participé aux JMJ. *Revue Lumen Vitae*. LVI(2), 143-157. <http://dx.doi.org/10.2143/LV.61.2.3011190>
- Weber, M. (1971). *Économie et Société*. Paris, France : Plon.
- Weber, M. (1965). *Essais sur la théorie de la science*. Paris, France : Plon.

- Weinstock, D. (2005). Compromis, religion et démocratie. *Bulletin d'histoire politique*, 13(3), 41-53.
- Wilkins-Laflamme, S. (2014). Les religions au Canada : Bref portrait statistique. Récupéré de <http://www.ceetum.umontre...les/2014/wilk-fr-2014.pdf>
- Willaime, J.-P. (2010). *Sociologie des religions* (4^e édition), Paris : Presses universitaires de France.
- Woodhead, L. (2010). Epilogue. Dans S. Collins-Mayo et P. Dandelion (dir.), *Religion and youth* (p.239-241). Farnham, Royaume-Uni : Ashgate Pub. Ltd.
- Youniss, J., McLellan, J. A. et Yates, M. (1999). Religion, Community Service and Identity in American Youth. *Journal of Adolescence*, 22(2), 243–253. <http://dx.doi.org/10.1006/jado.1999.0214>